Phil.

Stahls „Christlicher Staat“ und Luthers „Obrigkeit“

Ein Vergleich.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der

Philosophischen Fakultät der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

Von

Wilhelm Lang

Vikar aus Wiesbaden

1936

Druck: Triltsch & Huther, Berlin

Berichterstatter: Prof. D. Dr. Schmidt-Japing.

Prof. Dr. Rothacker.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung.
§ 1. Die Aktualität des Themas 5
§ 2. Das Problem der Behandlung 6

Hauptteil.
I. Kapitel: Die grundlegenden Positionen 8
§ 3. Stahls philosophisch-theistische Weltanschauung 8
§ 4. Luthers evangelische Stellung 12
II. Kapitel: Wesen und Aufgabe des Staates 16
§ 5. Stahls „Christlicher Staat" 16
§ 6. Luthers Obrigkeit als Gottesordnung 23
III. Kapitel: Die Gliederung des Staates 26
§ 7. Gemeinde, Stände und konstitutionelle Monarchie bei Stahl 26
§ 8. Stand und Amt bei Luther; seine Begriffe von Ober- und Unterpersonen 30
IV. Kapitel: Die Stellung des Christen im Staat 32
§ 9. Stahls „Pietät" gegen den Fürsten und sein Kampf gegen die „Revolution" 32
§ 10. Luthers „Ehre" gegen die Obrigkeit und seine Stellung zum „Aufruhr" 36
V. Kapitel: Staat und Kirche 42
§ 11. Die beiden großen Anstalten Staat und Kirche bei Stahl 42
§ 12. Luthers „weltlich und geistlich Regiment" 46
VI. Kapitel: Das Ergebnis des Vergleichs zwischen Stahl und Luther 49
§ 13. Stahls Mißverständnis der Lutherischen Anschauung . . 49
§ 14. Stahls katholisierende Tendenzen; Würdigung seiner Leistung und Person 52

Schluß.
§ 15. Luther an unsere Zeit (Pietät oder Gehorsam und Ehre; Obrigkeit und Volkheit) 56

Anmerkungen 61
Einleitung 61
Hauptteil 62
I. Kapitel 62
II. Kapitel 64
III. Kapitel 66
IV. Kapitel 67
V. Kapitel 70
VI. Kapitel 71
Schluß 73

Verzeichnis der benutzten Literatur 74

Verzeichnis der benutzten Quellen 76

Einleitung.

§ 1. Die Aktualität des Themas.

Es erscheint mir unmöglich, gerade in unsrer neuen Zeit einen der ersten großen Führer und Theoretiker der alten konservativen Partei in einer Darstellung oder einer Gegenüberstellung zu behandeln, ohne eine Vorstellung zu haben von der großen und aktuellen Bedeutung der mit seinen Gedanken aufgeworfenen Frage. Friedrich Julius Stahl, der getaufte Jude aus Würzburg, in München aufgewachsen, hat nach seinem Rufe an die Berliner Universität im Jahre 1840, besonders unter der Gunst Friedrich Wilhelms IV., die preußische Politik weithin beherrscht[1]). Er hat die am damaligen preußischen Hofe allgemeinen Gedanken eines „christlich-germanischen" Staates wissenschaftlich verarbeitet, systematisiert und fundiert[2]). Die Reformatoren, insbesondere Martin Luther, dienten ihm bei der Herausarbeitung seines rechtsphilosophischen Systems als Gewährsmänner[3]). Damit erhebt sich bereits die rein historische Frage: Besteht Stahls Berufung auf den großen deutschen Reformator zu Recht?

Aber Stahl ist nicht nur eine „historische" Persönlichkeit, seine Gedanken sind nicht etwa mit der Entstehung des Bismarck-Reiches erledigt oder endgültig überwunden[4]). Auch in unserem Reiche, in der nationalsozialistischen Zeit, sind es Kreise der sog. „Reaktion", die sich mit bewußter oder unbewußter steter Berufung auf den bedeutenden Theoretiker und Politiker, „den ersten politischen Redner Europas", wie die Times ihn nannte[5]), in Opposition setzen zu dem einen oder anderen, was im neuen Deutschland geschieht. Wenn diese meist evangelischen Kreise dabei in fast allen Punkten ihrer Kritik zusammengehen mit dem „politischen Katholizismus", dem früheren Zentrum, so rechtfertigt diese Tatsache das Wort vom „politischen Protestantismus"[6]). Und in der Tat hat Stahl in einer seiner wichtigsten Schriften den „Protestantismus als politisches Prinzip" behandelt, in der Tat hat er sich zeitlebens um eine Einheitsfront „positiven Christentums" in diesem konservativ-politischen Sinne gemüht[7]). Verfolgt man diese Bruderschaft von Stahl bis in die Gegenwart, wo sich politischer Protestantismus und politischer Katholizismus überall in gemeinsamer Kampfstellung gegen die „Entkonfessionalisierung des gesamten öffentlichen Lebens"[8]) befinden, so gewinnt die oben erhobene historische Frage nach der Berechtigung der Stahlschen Berufung auf Luther und damit des Konservatismus auf den Protestantismus ein brennendes praktisch-politisches Interesse.

Dies bedeutet nämlich nicht mehr und nicht weniger als die Frage, ob der zum nationalsozialistischen Staat stehende Protestant,

indem er Stahl als Konservativen — ganz abgesehen von seiner Rassezugehörigkeit — ablehnt, damit zugleich zur Ablehnung dessen genötigt ist, was Luther für die Entwicklung des deutschen Staatsgedankens bedeutet. Aus der rein historischen Frage: Beruft sich Stahl mit Recht auf Luther? ergibt sich für den Fall der Ablehnung Stahls die praktisch-politische: Muß der Nationalsozialist notwendig mit Stahl auch Luther ablehnen? Diese Frage soll nach der Untersuchung des Verhältnisses von Stahl und Luther der Gegenstand des Schlußabschnittes der vorliegenden Arbeit sein.

§ 2. Das Problem der Behandlung.

Für diese Arbeit kommen in erster Linie drei Schriften Stahls in Betracht: Die „Philosophie des Rechts": in ihrem zweiten Teile „Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung", „Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum" und „Der Protestantismus als politisches Prinzip"[9]). In dieser Titelzusammenstellung wird bereits eine Schwierigkeit deutlich. Sind es philosophische Probleme oder theologische, die bei Stahl im Zentrum stehen? Eine Behandlung, die nur philosophische Aussagen und Gedankengänge Stahls darstellte, würde zweifellos dem letzten Grunde seiner Stellung und Entwicklung nicht gerecht, da er ja doch ein in allererster Linie theologisch-religiöses Phänomen, den Protestantismus zu mpolitischen Prinzip macht. In erhöhtem Maße gilt dies von einer lediglich staatsrechtlich-juristischen Schau des Stahlschen Systems, die nur die praktischen Konsequenzen, nicht aber die gerade für unser Thema besonders wichtigen weltanschaulich-religiösen Grundlagen erreichen und verarbeiten könnte. Das alles sind Möglichkeiten, Stahl zu betrachten, zu beurteilen, zu vergleichen, aber bei einem Vergleich mit Luther werden sich diese Gesichtspunkte allein als zu eng erweisen. Man kann Stahls Begriffe und Gedanken im einzelnen sicher auf solche Weise untersuchen, aber ob man damit die „Grundlage christlicher Weltanschauung", die Lehren von Sündenfall und Erlösung, Reich Gottes und Kirche letztlich erfaßt, scheint mir zum mindesten zweifelhaft[10]).

Muß also eine theologische Betrachtung an die Stelle treten? Nein! Denn bei aller Begründung mit theologischen Begriffen bewegt sich die „auf christlicher Weltanschauung" begründete „Rechts- und Staatslehre" im Rahmen der „Philosophie des Rechts". Überdies macht eine eingehende Beschäftigung mit Stahl es deutlich, wie sehr er ganz eigentlich theologische Gedanken philosophisch einbaut und verwendet. Danach gehört Stahl und sein System, wie die vorliegende Arbeit miterweisen wird, eindeutig in den philosophischen Kreis[11]). Eine Untersuchung seiner tiefsten und grundlegendsten Begriffe und Gedanken muß sich jedoch immer wieder auf das theologische Gebiet begeben, um dort ihre eigentliche Bedeutung und Begrenzung zu erfahren und dann die Möglichkeit und Legitimität ihrer Verwendung

in solcher Art, wie es Stahl tut, zu prüfen. Insbesondere empfiehlt sich diese Behandlung bei dem Vergleich mit Luther.

Es dürfte damit ersichtlich geworden sein, daß es bei einem Vergleich dieser beiden Männer, die eigentlich in zwei verschiedenen, aber doch wohl sich schneidenden Kreisen stehen, nur diese eine Möglichkeit der Betrachtung gibt: Mit philosophischer Methode müssen die für Stahl konstituiven Momente aufgewiesen werden; diese, soweit sie aus dem theologischen Bereich entnommen sind, müssen auf ihren theologischen Gehalt untersucht und ihre eventuelle philosophische Bedeutung mit der ihnen von Stahl gegebenen verglichen werden. D. h. für uns: es muß bei jedem sich auf Luther berufenden Begriff seine Bedeutung bei diesem festgestellt werden und seine richtige Verwendung in dem philosophischen Gedankengebäude Stahls erfragt werden.

Diese mir als einzig rechte Behandlungsart erscheinende Methode schließt allerdings allerlei Schwierigkeiten in sich. Viele Begriffe sind für Philosophie und Theologie verschiedendeutig. Gerade bei solchen aber ist diese vielleicht sonst etwas umständlich erscheinende Art des Vorgehens angebracht, da eine rein philosophische sehr rasch zum positiven und eine rein theologische dagegen voreilig zum negativen Ergebnis führen kann, ohne dem eigentlichen Sinn wirklich gerecht geworden zu sein.

Die Gliederung des Stoffes selbst und die Darstellung der Frage müht sich, diesen Dingen in steter Entgegenstellung der beiden Männer und der Begriffe gerecht zu werden. Damit aber ist die Arbeit zugleich ein Versuch, Philosophie und Theologie, die oft feindlichen Schwestern, miteinander ins Gespräch zu bringen.

Hauptteil.

I. Kapitel: Die grundlegenden Positionen.

§ 3. Stahls philosophisch-theistische Weltanschauung.

Jede sinnliche oder geistige Erscheinung wird am deutlichsten in Absetzung von ihrem Gegensatz. In erhöhtem Maße gilt das bei einer so aggressiven Erscheinung, wie es Stahl persönlich und auch seine „Philosophie des Rechts" ist. Er hat einen doppelten Gegner, den Rationalismus auf allen Gebieten des Lebens und den Katholizismus, sofern dieser den Protestantismus für den Rationalismus verantwortlich machen will[1]). Der durch den Angriff des Katholizismus gesetzten Aufgabe entledigt sich Stahl in erster Linie, indem er die Apologetik umsetzt in umso größere Polemik gegen den Rationalismus, gegen die „Revolution"[2]). So wird sein Zweifrontenkampf, gerade auch durch den steten Hinweis auf die im Grunde mit dem idealisiert gesehenen Katholizismus mögliche Einheitsfront, doch sehr stark zu einem bloßen Kampf gegen den Rationalismus bezw. im politischen Tageskampf gegen „die Revolution" als Gesamtkonsequenz aus der rationalistischen Grundhaltung[3]).

Stahl, der durch schwersten inneren Entschluß und harten Kampf mit seiner volklichen und familiären Tradition zum evangelisch-lutherischen Christentum gekommen war[4]), sah als Ergebnis einer langen Geschichte der Philosophie „das abschreckende Beispiel der gefeierten Denker neuer Zeit, welche durch sie (d. Philosophie) gerade des Trostreichsten und Heiligsten verlustig geworden". Um sich das Heiligste, seinen schwer errungenen christlichen Glauben, zu retten, wandte er sich „mit einem völligen Verdruß an aller philosophischen Forschung" von dieser ab. In der Vorrede zur ersten Auflage seiner „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" schildert er, wie er, das Unrichtige der Hegelschen Lehre ahnend, durch Schelling das Stichwort für den Kampf findend, wieder den Mut gewinnt zu philosophischer Arbeit, zu der es ihn eigentlich von Anbeginn drängte[5]).

Mag sein, daß er Schelling mißverstand, jedenfalls wurde es ihm jetzt möglich, die Grundfrage des Verhältnisses von Glauben und Wissen zu lösen in einer Weise, die ihm den Ruf zur „Umkehr der Wissenschaft" in den Mund legt[6]). Aber zugleich steckte er sich das hohe Ziel einer Wissenschaft, die, nicht wie die rationalistische, Gott als letzten Abschluß über die offenbleibende Lücke in ihrem System deckt. Er wollte ausgehen von Gott, von einem persönlichen, dem persönlichen geoffenbarten Gott der christlich-protestantischen Re-

ligion. Ganz deutlich sieht er in der ersten Auflage schon, daß das Ziel hoch gesteckt ist; daß aber der Tag kommen wird, wo die Wissenschaft „sich genötigt sehen wird, alles anzunehmen, was im Evangelium steht", „denn das Feld muß er behalten!"[7]).

Von diesem sich ihm aus der gesamten Entwicklung der bisherigen Philosophie ergebenden Postulat (vgl. oben) ausgehend, stellt Stahl nun bei der Entwicklung seiner eigenen Gedanken, im Gegensatz zu jedem unpersönlichen Pantheismus, an die Spitze die Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Er stellt „die Persönlichkeit Gottes als Prinzip der Welt" dar. Weit von evangelisch-lutherischer Art entfernt, redet er da ganz in den Denkweisen der rationalistischen Philosophie eines Descartes, Spinoza u. a. von Gott: Die „Persönlichkeit allein ist wahres Sein, ist konkret und geistig zugleich", ist „Ursein" und „Urbegriff". Sie „ist Substanz im wahren Sinne, die in allen Accidenzen dieselbe bleibt, und doch unterschieden von ihnen"[8]).

„Das Sein der Persönlichkeit ist aber Tat, . . . denn nur als Wille ist sie." Diese aus dem Willen geborene Tat ist aber durch die außer ihr liegende Wirkung insofern Schöpfung, als „diese Wirkung eine Existenz ist", die in sich selbst bestehen kann. Schöpfung kommt nur der göttlichen Persönlichkeit zu. Mit der Persönlichkeit Gottes als Urbegriff und Ursein in diesem Sinne ist notwendig gegeben die Annahme „seiner Freiheit oder seines schöpferischen Vermögens". Diese „schöpferische Freiheit" ist nicht dasselbe wie „sittliche Freiheit". Die erstere ist „die absolute Wahl (d. i. absoluter Anfang)", letztere dagegen besteht in der „Wahl von gut und böse"[9]). Indem die Persönlichkeit Gottes in ihrem Wesen aus freiem Willen geborene Tat ist, ist zugleich ihre Einheit gegeben. Denn es ist kein Gegensatz zum Begriff des „absoluten Eins-Seins", „daß es geschaffene Wesen außer Gott gibt", „denn geschaffene Wesen sind ja immer nur durch und in Gott". Mit Recht hat man auf den in diesen Worten liegenden Widerspruch gewiesen[10]).

Indem Stahl darauf deutet, daß jedes philosophische System „doch zuletzt immer auf einer Grundannahme, die nicht mehr ist, als ein Glaube", beruht, führt er ganz bewußt aus, daß es die christliche Religion ist, „die wir der Rechts- und Staatslehre zu Grunde legen"[11]). Damit hat er den weiteren Schritt getan, wonach diese göttliche Persönlichkeit des Schöpfers der dreieinige Gott ist. So steht über seiner Wissenschaft nach allem Irren der rationalistischen Philosophie bis Hegel einschließlich das Licht des Christentums, indem er findet und anerkennt, „daß die christliche Offenbarung das Wort des Rätsels ist". Sie gestattet ihm, einen Blick zu tun in die „Ökonomie der Erlösung und des Reiches Gottes", in „Plan und Ziel" der Weltgeschichte[12]). War die bisherige Entwicklung der Gedanken über die Persönlichkeit Gottes eine rein philosophische, so setzt er zwar nun diese fort, von nun an jedoch an Hand der Grundbegriffe seines religiösen Bekenntnisses.

Bereits mit dem Begriff der Schöpfung bewegt sich Stahl bewußt auf den Boden der Bibel. Er verwendet Schriftworte zur Erläuterung dessen, was gesagt sein soll, wie bei jeder näheren Darstellung der Schöpfung. War Schöpfung die Wirkung der göttlichen Persönlichkeit und Freiheit, d. h. „absolute Wahl" ihr konstituierendes Moment, so ist das Ziel („telos") der Schöpfung wiederum die Persönlichkeit. Gemeint ist das so, daß „das Ziel der ganzen Schöpfung, das höchste Gut, ist, daß die göttliche Persönlichkeit in jeder menschlichen gegenwärtig sei, sie erfülle, und zwar als Person". Alles, „was wir in der Natur oder in dem Gedankenreiche hoch halten, Organismus, System usw., ist nur Nachbild nach dem Typus der Persönlichkeit". Durch die graduelle Annäherung entsteht eine Stufenreihe, die in ihrer Gesamtheit neben diesem Persönlichen im Unterschied von der Person Gottes noch den Charakter des „Kreatürlichen" trägt. Diesem „allgemeinen Zuge nach dem Persönlichen unterliegen denn auch die rechtlichen Institutionen"[13]).

Ziel und Ende dieser Institutionen, wie des einzelnen Menschen, und damit der gesamten Schöpfung, ist das Reich Gottes, in dem alles Persönlichkeit ist, wo die in der Schöpfung bestehende Vielheit wieder aufgehoben ist. Bestimmend für diese ganze Auffassung ist der Stahlsche Reich Gottes-Begriff. Für Stahl ist das Gottesreich nicht nur ein Reich im Sinne der unbeschränkten und unbestrittenen Herrschaft Gottes, sondern es selbst ist in Gestalt und Wesen garnichts anderes als eine Persönlichkeit, deren auch wir Menschen dann ein Teil sein werden[14]).

Dieses telos des Einzellebens wie der Weltgeschichte und ihrer verschiedenen Institutionen kann nicht aus eigener menschlicher Kraft erreicht werden. Dies verhindert der „durch die Tat des Menschen erfolgte" „gegenwärtige (weltgeschichtliche) Zustand mit seinen Bedingungen". Die erste und wichtigste dieser Bedingungen unseres jetzigen Zustands aber ist „die Entferntheit von Gott". Diese „Tat des Menschen" ist der Sündenfall. Er allein kann erklären, warum die der Weltgeschichte aufgetragene „völlige Entfaltung" des „unentfalteten Zustandes der Menschheit" „nicht in Gott, sondern außer ihm vor sich" geht. Deshalb ist sie auch nur Entfaltung des bereits gegebenen Zustandes und nicht zugleich „fortgesetzte neue Schöpfung". Die letzte Schöpfung hat Gott sich selbst vorbehalten, ist auch nur durch ihn selbst möglich. Dann soll durch diese neue Tat Gottes anstelle des irdischen ein „ewiger Zustand sittlicher und natürlicher Vollendung" treten, der nichts andres ist als das „Gottesreich". Haarscharf an den von Stahl bekämpften Pantheismus grenzt es, wenn er von der dann zu erwartenden Aufhebung der „Zersplitterung der Momente" spricht, die allerdings auch dann noch „unterschieden, aber in unauslöslicher Durchdringung" sind.

Der jetzige irdische Zustand kann und wird zwar das Reich Gottes nie durch menschliche Tat erreichen, dennoch bleibt dies als sein letztes Ziel bestehen; er hat „die Aufgabe, eben so sehr die tiefere

Einheit dieser Momente, als die Notwendigkeit ihrer fortwährenden Geschiedenheit in der irdischen Existenz festzuhalten". Daß aber trotzdem das Festhalten dieser teleologischen Aufgabe, die „Entfaltung" möglich ist, gründet sich auf die göttliche Erlösung. Durch diese „ist für den Menschen in seinem innersten Leben das ursprüngliche Band zu Gott wiederhergestellt"[15]). Insofern dieser für den Menschen gemeinte Satz auch für die „Institutionen" gilt, die ebenfalls „erlöst" sind, ist hier der Ansatzpunkt gegeben für das „theologische" Motiv Stahls: die Rechtfertigung, nachdem er sich bisher stets, zwar teilweise theologischer Begriffe (z. B. Reich Gottes) sich bedienend, doch immer noch im Rahmen der Philosophie bewegt hatte. Persönlichkeit Gottes, Vollendung, Schöpfung fallen unter die oben erwähnte Rubrik mehrdeutiger Begriffe der Philosophie und Theologie. Der Rechtfertigungsgedanke jedoch als Zentralsatz der Reformation ist ein rein theologischer[16]). Hier stoßen wir zum ersten Mal auf das Kernproblem unserer ganzen Untersuchung nach der Berechtigung der Berufung Stahls auf Luther und die Reformation. Es mag sein, daß seine Staatslehre als System nach seiner Auffassung steht und fällt mit dem Begriff des „sittlichen Reiches" (vgl. Kap. II). Als „evangelische" Staatslehre vom „christlichen Staat" jedenfalls hängt ihre Richtigkeit, ihre Existenz einzig und allein davon ab, ob es angeht, den lutherischen „Protestantismus als politisches Prinzip" zu behandeln und „der Protestantismus als politisches Prinzip kann . . . . nichts anderes heißen, als die Rechtfertigung durch den Glauben als politisches Prinzip"[17]). Für den Fall, daß diese politische Schau des Protestantismus möglich ist, wäre noch zu fragen, ob außer dem Grundsätzlichen auch die politischen Konsequenzen richtig gezogen sind.

Diesen Grundsatz der Reformation, den Stahl selbst mit dem Protestantismus gleichsetzt, stellt er als „absolute Einkindschaft des Menschen in Gott" dem Rationalismus und der Revolution gegenüber, die ihm die „absolute Emanzipation, d. h. zu deutsch Auskindschaft des Menschen aus Gott" sind[18]). Damit ist klar und eindeutig gesagt, daß für Stahl die Rechtfertigung einen Zustand schafft, der zwar durch die „göttliche Tat der Erlösung" vollbracht, aber doch ein abgeschlossener Vorgang, ein neu gewonnenes Wesen des Menschen ist. Nur bei solchem Verständnis, dem gegenüber ja noch das der Rechtfertigung als eines steten Werdens oder Hoffens denkbar ist, kann man mit der Rechtfertigung als einem oder gar dem grundlegenden Moment in einer Staatslehre rechnen und arbeiten. Es wird zu fragen sein, ob Luther die Rechtfertigung auch so oder etwa wie eben angedeutet gesehen hat[19]).

Das Kennzeichen einer jeden, auch dieser Stahlschen philosophischen Position ist, daß sie entweder aus der Vernunft oder der Erfahrung gewonnene Begriffe mittels der Vernunft darstellt, zergliedert, um sie zu definieren und dann aus ihnen ein System aufbaut, bei dem jeweils das Nächste aus dem Vorhergehenden mit Vernunftnot-

wendigkeit folgt (wie all die Klassiker unter den abendländischen Philosophen verfuhren). Philosophie ist voraussetzungslos in dem Sinne, daß sie entweder außer der Vernunft oder außer dieser und der durch sie erfaßten Erfahrung nichts als gegeben anerkennt. Hat Stahl zwar die eine große Voraussetzung seines Glaubens gehabt, so ändert das nichts an obiger Behauptung. Denn er behauptet ja für jede Philosophie (vgl. oben) eine Grundannahme, einen „Glauben" und sei es der, daß es keinen Glauben gebe. Vielmehr ist dies bestimmend, daß nach ihm für die Wahl gerade dieses Glaubens zur Grundlage seines Systems nicht die Anerkennung einer Autorität — bei seiner antirationalistischen Stellung allerdings auch nicht allein die Vernunft —, sondern die Erfahrung, „die Erprobung aus dem Gegenstand" das Entscheidende ist. Damit steht Stahl bei aller Anerkennung der göttlichen Offenbarung in einem Empirismus, einem Empirismus allerdings rein geistiger Art, der zugleich die Grundlage abgibt für seine Verbindung von Theologie und Philosophie. Die Offenbarung ist ihm das „Wort des Rätsels", „die Erklärung aller Erscheinungen", für die eine Philosophie ohne die christliche Offenbarung „keine Erklärung hat". Weil der Mensch in ihr das Bild seiner „Urerinnerung" findet, kann sie auch „nur der Glanz des wahrhaftigen Gottes sein". Deshalb findet sie des Menschen und Stahls Anerkennung[20]). So ist Stahls Lehre tatsächlich keine Theologie, sondern „eine Wissenschaft der Vernunft . . . vom Standpunkte des Christentums". Obwohl er glaubte, es sei „der sicherste Schutz" gegen eine Eroberung der Theologie durch die Philosophie, daß die Theologie „das Gebiet der Philosophie erobert", hat hier ganz offensichtlich der Rechts p h i l o s o p h Stahl das Gebiet der theologischen Gedanken in sein System eingegliedert — und es erobert[21])! Es wird an Luthers Stellung deutlich zu machen sein, ob das von solchem Standpunkt aus möglich ist bezw. ob Stahl nicht einen Popanz des theologischen Satzes von der Rechtfertigung aus dem Glauben erobert hat. Das muß sich dann selbstverständlich auch an allen Konsequenzen aus seinem politischen Prinzip zeigen als eine Verschiebung des lutherisch-reformatorischen Verständnisses der Politik und des staatlich-öffentlichen Lebens.

§ 4. Luthers evangelische Stellung.

Wir haben hier nun, ebenso wie bei Stahl, nicht etwa sofort Luthers Gedanken über den Begriff der „Obrigkeit" darzustellen, sondern lediglich — dies der weiteren Darstellung vorbehaltend — seine Position, von der aus er dazu spricht, zu umreißen. Wir befinden uns, gerade nach Behandlung der Stahlschen Position in einer nicht geringen Schwierigkeit. Denn das wird beim Lesen der ersten Seiten Luthers deutlich, daß es vor seinem eigentlichen Sprechen zu Dingen der Religion usw. nicht erst ein System von Begriffen gibt. Er leitet weder aus der Vernunft noch aus der Erfahrung „eine Wissenschaft

der Vernunft" her. Wir finden auch bei ihm weder eine „Staatslehre" noch ein „politisches Prinzip", ja es fehlt bei ihm sogar das gesamtdarstellende, zusammenhängende Lehrgebäude. Luthers Kampfstellung, denn um eine solche handelt es sich ganz klar, ist die antirömische. Es kann bei ihm unter gar keinen Umständen die Rede davon sein, daß er primär „einem völlig neuen Staatsbegriff zum Durchbruch verholfen" habe. Seine, allerdings für seine Zeit auch in dieser politischen Hinsicht umwälzende Tat besteht vielmehr darin, sich um das biblische Verständnis der Obrigkeit gemüht zu haben. So verstand er selbst seine „politische" Leistung[22]). Das Fehlen eines Begriffssystems ist nicht etwa darauf zurückzuführen, daß es entweder nicht seine Art gewesen sei, begrifflich scharf zu denken oder daß er nicht zu solch einer Darstellung gekommen sei. Seine Schriften, seine Abgrenzung vom Katholizismus ist in vielen Dingen von einer solchen gedanklichen Schärfe, daß er in dieser Hinsicht einem genauen philosophischen Denker nicht nachsteht; und die Fülle seiner Einzelschriften zu unsrem Gegenstand widerlegt an sich bereits die zweite Hypothese. Dabei sind seine Äußerungen aber auch nicht geistreich-geistvolle Aphorismen, vielmehr ist das Fehlen eines Systems durch einen kennzeichnenden Zug zu erklären: die Konkretheit!

Nie hat sich Luther zu Dingen außerhalb der theologischen Disziplinen im engeren Sinne ausgesprochen, ohne ein konkretes seelsorgerliches Motiv zu haben. Er spricht stets und überall als Prediger und Seelsorger und als solcher immer konkret zu ganz bestimmten Menschen. Er redet sogar in diesen Schriften die Leser als Glaubensbrüder, „Liebe Freunde", an. Damit ist klar, daß Luther weder als Geschichtsphilosoph noch als Staatsrechtslehrer spricht. Man hat Luther oft als Beweggrund seiner Worte seine — zweifellos vorhandene — konservative Gesinnung unterschieben wollen[23]). Aber er redet auch nicht etwa auf Grund dieser. Er, Luther, redet überhaupt nicht. „In, mit und unter" seinem Wort spricht durch ihn Gottes Wort, spricht Christus. Er läßt daher seinen Mund nur einen „Mund des Geistes Christi" sein[24]). War bei Stahl die Anerkennung der Autorität der Offenbarung die sekundäre Folge der primären „Erprobung am Gegenstand", so gibt es für Luther so etwas vor der Autorität Gottes, Christi, die sich ja in der Offenbarung zeigt, garnicht. Bei ihm ist die Beugung unter die im Gotteswort gegebene Offenbarung das Primäre. Die oft so unverständlich harten Worte Luthers gegen die Bauern mögen ihm wohl recht schwer gefallen sein, er hätte sie wohl auch kaum auf Grund der logischen Folgerungen eines Systems gesprochen. So aber, da sie ihm in den Mund gelegt waren von Gott, mußte er reden[25])!

Wie Stahls System nur denkbar und erklärbar ist von seinem Verständnis des „Prinzips" der Rechtfertigung, so steht und fällt Luthers Reden mit seiner reformatorischen Aussage von Gott. So wenig von sich aus und doch so fest und sicher auf d i e Autorität pochend, wie

Luther, kann eben nur der sprechen, der zwar weiß, daß ihm nicht ein Vermögen, irgendein ausschöpfbarer und von ihm aus entfaltbarer Zustand zur Verfügung steht, der aber andererseits die zugleich kämpferisch-einsatzbereite Glaubensgewißheit hat, die sich in dem Glaubens- und Kampflied spiegelt: „Das Feld muß er behalten . . . . und wenn die Welt voll Teufel wär!"

Allerdings steht auch für Luther die Rechtfertigung und ihre rechte evangelische Erkenntnis im Mittelpunkt all seines Redens und Handelns. Im Rahmen dieser Arbeit geht es jedoch nicht an, all die theologischen Feinheiten des lutherischen Rechtfertigungsgedankens bis in ihre kleinsten Verästelungen zu entwickeln. Es kann nur ihr wesentliches Merkmal, wie es sich vom Hintergrund des Stahlschen abhebt, dargelegt werden. Die bekannteste und zugleich treffendste Formulierung hat Luther selbst in jenem paradoxon gegeben: „simul iustus simul peccator". Alle theologisch-parteiische Lutherexegese kann dieses zentrale Wort nicht wegexegesieren, zumal es bei Luther in anderen Worten vielfältig belegt ist. Wir treten nach Luther durch die Rechtfertigung nicht etwa in einen neuen Zustand, es kann von keiner „Einkindschaft" die Rede sein. Sie ist vielmehr, dogmatisch gesprochen, primär ein „actus forensis", also nicht ein Gerechtmachen, sondern ein Fürgerechterklären.

Solche Auffassung von der Rechtfertigung sieht den Christen als vor Gott gerecht an, der actus forensis ist eine „Rückkehr zur Taufgnade" (wie die aufs engste damit verbundene Buße), insofern auch in dieser der sündige Mensch von Gott als Kind angenommen wurde. Diese „Gottesgerechtigkeit" — denn sie wird ja eigentlich von Gott dem Glaubenden zugelegt — soll und muß der Christ „dem ihn stets anklagenden Gesetz und Gewissen gegenüber" behaupten. Aber auch damit ist sie gerade nicht eine von ihm errungene Qualität, ein für ihn verfügbarer Zustand, sondern sie bleibt — im Sinne der forensischen Rechtfertigung — Gottes Gerechtigkeit, die dem Menschen in Hoffnung, Glaube und der damit verbundenen Gewißheit verliehen wird. „Es ist aber solche Gerechtigkeit gar heimlich und verborgen, nicht allein vor der Welt und Vernunft, sondern auch vor den Heiligen, denn sie ist nicht ein Gedanke, Wort noch Werk in uns selbst, . . . sondern gar außer und über uns, nämlich der Gang Christi zum Vater". „Das ist ja eine wunderliche Gerechtigkeit, daß wir sollen gerecht heißen oder Gerechtigkeit haben, welche doch kein Werk, kein Gedanken und kurz garnichts in uns ist." „Diese Sprache könnte freilich keine Vernunft verstehen, daß das soll Gerechtigkeit heißen, da ich nichts tue noch leide, ja nichts gedenke noch fühle oder empfinde und garnichts in mir ist"[26]). Sind diese Sätze zwar stark einseitig zusammengestellt, so dienen sie doch der hier notwendigen Antithese. Der krasse Unterschied, die deutliche Verzerrung des lutherischen Rechtfertigungsverständnisses bei Stahl wird aber ganz offensichtlich, wenn wir es so gegenüberstellen: Nicht Verfügen, sondern Glauben; nicht Sein, sondern Hoffen! Und diese Hoffnung ist

nach Luther das Höchste, was wir auf Erden haben können. Die Wiedergeburt im Glauben ist nicht eine „Einkindschaft", sondern es „entsteht aus dem Glauben die neu Geburt, aus der Geburt treten wir in die Hoffnung, daß wir des Gutes gewiß warten und sicher sind"[27]). Es wird durch diese Worte klar, was das „simul iustus simul peccator" bedeutet. Man kann sagen: das genaue Gegenteil dessen, was Stahl aus der Rechtfertigung allein aus dem Glauben — trotz seines Redens von dem „Verdienst und Opfer Christi" — macht.

Auf diese lutherische Rechtfertigungslehre kann man kein philosophisches System, somit auch kein rechts- und staatsphilosophisches Werk gründen. Die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung ist alles andere als ein „Prinzip", sei es ein religiöses oder politisches, sie ist ein in der Hoffnung und Gewißheit ausgesprochener Glaubenssatz.

Dagegen birgt sie allerdings, wie Stahls Lehre, den Ausblick auf ein Kommendes in sich. Bei Stahl trägt jedes kreatürliche Wesen, auch die irdisch-rechtlichen Institutionen, ein telos in sich. Wir konnten kurz von dieser Teleologie sprechen, wie sie die Entfaltung eines in den Einrichtungen der Welt angelegten Zustandes ist. Von einer solchen Entfaltung kann bei Luther nichts festgestellt werden, weil er den neuzeitlichen Begriff der Entwicklung garnicht kennt. Der tiefere Grund aber ist der, daß für ihn an dem jetzigen Zustand ja nichts zu entwickeln oder zu entfalten ist. Das einzige, was noch aussteht, worauf sich unsere Hoffnung erstreckt, ist das Reich Christi. Das aber bleibt ganz für eine „neue ewige Schöpfung" Gottes vorbehalten, während diese Tat Gottes bei Stahl lediglich die Krönung der schon durch die Menschen erreichbaren und erreichten höchsten Entwicklungsstufe ist. Da es nicht am Ende einer erst noch abzuschließenden Entfaltung steht, sondern Tag um Tag hereinbrechen kann „wie der Dieb bei Nacht", steht bei Luthers Stellung das gesamte irdische Leben mit all seinen „Institutionen" in dieser eschatologischen Spannung. Während des Bauernkrieges schienen ihm z. T. ganz deutliche Anzeichen für das Kommen des Reiches Gottes und des Gerichtes gegeben[28]). So leben auch die Einrichtungen, Obrigkeit usw. in der steten Hoffnung, aber zugleich in der steten Verantwortung gegenüber dem kommenden Gericht. Ist dies auch bei Stahl noch da als Gottes, das Menschenwerk krönende, letzte Tat, so ist doch diese von Luther mit aller Klarheit und Schärfe ausgedrückte Spannung in ihrer zentralen Bedeutung durch den Einbau des teleologischen Entwicklungsgedankens abgeschwächt, ja nahezu aufgehoben. Die Einrichtungen und Ordnungen dieser Welt, unter der eschatologischen Spannung stehend, sind — ob Obirgkeit, Familie oder Kirche — für Luther nicht letzte endgültige Setzung — wie das Reich Christi allein —, sondern mit dem Kommen des Herrn vergehende, vorletzte[29]).

Wie groß der grundsätzliche Unterschied im Ansatz bereits bei Stahl und Luther ist, kann zum Schluß noch einmal deutlich werden,

wenn man entgegen der Stahlschen Deduktion der „christlichen Begriffe" aus dem Wesen der Persönlichkeit Gottes kurz den Ort aufweist, woher Luther seine Begriffe und seine Stellung zur Obrigkeit entnimmt. Kein Vernunftsystem, auch nicht ein theistisches, bietet ihm die Autorität wie die Heilige Schrift selbst. Aus ihr hat er den Begriff der Obrigkeit und der Gottesordnung[30]). Was oben bereits zu seiner antirömischen Stellung gesagt ist, mag hier noch einmal anklingen. Nicht um eine neue Lehre vom Staat geht es ihm, sondern das alte Verhältnis Gottes zu seiner Welt und deren Ordnungen, wie es die Schrift authentisch darlegt, soll wieder als Panier über eine neue Zeit erhoben werden. Neben der grundlegenden Stelle Römer 13 ist es in erster Linie das vierte Gebot, das als erstes der zweiten Gesetztafel, die sich auf das Leben in der Welt bezieht, besondere Wichtigkeit hat. Hieran wird Luther die gesamte Weltordnung unter dem Begriff der Obrigkeit klar. Man kann von einer „Totalität der Obrigkeit" bei Luther sprechen, wenn man sieht, wie hier alles irdische Leben — Familie, Ehe, Arbeitsverhältnis, Staat usw. — unter diesem Gesichtspunkt gesehen ist. Daneben aber ist das andere festzuhalten, wie sehr Luther als Seelsorger und Prediger sich müht, nicht ein zeitloses System — philosophischer oder pseudotheologischer Art —, sondern das ewige Wort Gottes und den einen Herrn Jesus Christus in die konkrete Situation zu verkünden[31]).

II. Kapitel: Wesen und Aufgabe des Staates.

§ 5. Stahls „Christlicher Staat".

Nachdem wir uns die weltanschaulich-philosophischen bezw. theologischen Voraussetzungen der Staatsauffassung von Stahl und Luther in einer kurzen Skizze zu verdeutlichen versucht haben, wird es die weitere Aufgabe sein, diese Auffassungen selbst als Konsequenzen jener dargestellten Voraussetzungen zu behandeln. Hierbei kann es sich naturgemäß bei der schriftstellerischen Fruchtbarkeit und gedanklichen Weite der beiden Männer in noch stärkerem Maße nur um die Skizzierung einiger der wesentlichen Züge handeln. Nach dem Ergebnis der bisherigen Untersuchung scheint es das Gegebene zu sein, wenn wir versuchen, von dem durch die Rechtfertigung — so wie beide sie verstanden — konstituierten Stand der Welt bezw. des Menschen aus an die Frage heranzutreten. Das ist umso gerechtfertigter als Stahl selbst diesen Grundsatz der Reformation als das politische Prinzip seines „christlichen Staates" bezeichnet und entwickelt hat. Es wird sich bei einer Gegenüberstellung mit Luther — nicht bei einer Gesamtdarstellung der Stahlschen Staatslehre — empfehlen, in erster Linie das „christlich" und den „Protestantismus"

zu betonen und zu entfalten in ihren politischen Konsequenzen; seine Philosophie des Staates auf dem Boden christlicher Weltanschauung mehr nach dieser hin darzustellen als etwa die juristischen Einzelfragen zu behandeln. Ebenso wird bei Luther fortan nicht so sehr das rein Theologische, sondern in allererster Linie seine praktische Stellungnahme als Erweis seiner Auffassung heranzuziehen sein.

Stahl unterscheidet bei der Definition des Staates „nach Art und Form" einerseits, „nach Gestalt und Bedeutung" andererseits. Im ersten Betracht ist er „der Verband eines Volkes unter einer Herrschaft (Obrigkeit)", im zweiten ist er „ein sittliches Reich". Wir werden später noch zu sehen haben, welchen Einfluß diese Doppeldefinition auf die praktische Staatsgestaltung hat. „Verband eines Volkes", das soll besagen, daß der Staat „nicht die Erfüllung der Lebensaufgabe des einzelnen Menschen ist", sondern „die Erfüllung der Lebensaufgabe der Nation". Um aber den gerade damit zur Grundlage gemachten Gemeinzustand fest und sicher zu begründen, bedarf es neben der Macht (Obrigkeit) des Rechts. Nun aber ist das Recht die Form des sittlichen Reiches. „Der Staat soll Rechtsstaat sein." Der Staat als ein sittliches Gemeinwesen (res publica) trägt anstaltlichen Charakter." „Der Mittelpunkt aber dieser Anstalt, das Erste und Wesentlichste im Begriffe des Staates, ist die Obrigkeit." „Der Staat existiert nicht vor der Obrigkeit."[1]) In einem monarchischen Staate muß daher größter Wert darauf gelegt werden, daß der Fürst unter allen Umständen die Macht im Staate fest und unbestritten in der Hand hält. Es kommt alles darauf an, daß trotz aller Verfassung der Herrscher doch selbst wirklich regiert[2]). Die Aufgabe, das genaue Verhältnis von Recht des Volkes und Macht des Fürsten zu bestimmen, hat die Verfassung; das Bestehen einer solchen näheren Bestimmung in der Verfassung ist für Stahl der wahre Inhalt des „konstitutionellen Prinzips", das er aber eng mit dem Ausdruck des „konservativen Prinzips", der „Legitimität" verkoppelt wissen will. Darum geht es ihm vor allem, daß das konservative Parteiprogramm, dessen Forderungen so alt sind „als die menschliche Gesellschaft", aufrechterhalten bleibe, zumal in dem „Prinzip der Legitimität", was dasselbe besagen will, nicht notwendig die Idee des Absolutismus liegt. Im Kampf um solche gefestigte und sichere obrigkeitliche Stellung ruft er in dem entscheidenden Jahre 1849: „Nur bei Leibe keine einfache, erhabene, von Majoritäten unabhängige Autorität!" den liberalen Gegnern, diese charakterisierend, vorwurfsvoll zu. Aus dem gleichen Grunde warnt er in leidenschaftlicher Rede die preußische Regierung vor der leichtfertigen Preisgabe ihrer Machtmittel, ehe nicht die Gewißheit des Erfolges in der deutschen Sache feststeht[3]). Immer wieder stößt man in wissenschaftlichen Werken wie populären Vorträgen Stahls auf ein beliebtes Beispiel; den „Ausspruch des Govenors Winthrop gegen die widerspenstige Versammlung: Ihr habt uns wohl gewählt, aber nachdem wir gewählt sind, sind wir Eure Obrigkeit und

haben unser Amt von Gott über Euch, und Gott hat die schärfsten Strafgerichte gegen die gesetzt, die solchem Amte nicht die Ehrfurcht erweisen"[4]). Einmal, in seiner burschenschaftlichen Zeit, fällt ein Wort der Begrenzung der Staatsautorität, wie es in solcher Weite und Prägnanz nicht wieder beim älteren Stahl zu finden ist: „Das Verbot des Staates aber tritt da in den Hintergrund, wo der eigene Trieb die höchste Norm ist."[5]) Die Unmöglichkeit, daß dieser Gedanke der „erhabenen Autorität" die Fehler und Unvollkommenheiten einer Staatsform eliminieren könne, übersieht Stahl genau so wenig wie Luther die Fehler der Obrigkeit bei seiner Achtung für diese bagatellisiert.

Mit diesem Gedanken der Staatsautorität verbindet sich nun der oben erwähnte des Rechtsstaates, wonach alle staatlichen Kompetenzen „eine gesetzlich-unüberschreitbare Ordnung haben". Daher sieht er in der Schaffung einer Verfassung in diesem Sinne die sicherste Macht gegen die „Revolution"[6]).

Es liegt in der Tendenz dieser Staatsauffassung, insbesondere des Autoritäts- und Rechtsgedankens, daß die Herrschaft eine persönliche sein muß. „Dies ist die Bestimmung (telos) des erblichen Königtums." Wir sehen hier bereits die Ansätze zu der von Bismarck an Stahl geschilderten entschieden königstreuen Haltung in der praktischen Politik. Indem die Macht des Staates sich im König konzentriert, wird im König der Staat selbst persönlich. Das führt Stahl sogar so weit, das bekannte Wort „l'état c'est moi" seinem Inhalte nach zu bejahen gegenüber dem friderizianisch-deutschen vom König als „erstem Diener seines Staates"[7]).

Diese hier gegebenen Momente des Stahlschen Staatsbegriffes, der „Autorität", eines „sittlichen Inhaltes" und die in der Konstitution ausgesprochene Anerkennung der Nation als „sittlicher Gemeinschaft" sind die Folgerungen, die Stahl zieht aus dem grundlegenden Begriff des Staates als „sittliches Reich". Dieses „sittliche Reich" als Gedanke ist selbst ein Reich der Persönlichkeit. Es ist das vom Menschen aus erreichbare telos des irdischen Zustandes und daher der „oberste ethische Begriff". Wenn wir jetzt erfahren, daß das Reich Gottes „seine vollendete Verwirklichung" ist, bewahrheitet sich nochmals die oben gegebene Darstellung der in diesem Begriff liegenden Teleologie. Ganz entsprechend der bei Annahme der christlichen Offenbarung wirkenden „Urerinnerung" stellt Stahl für das sittliche Reich fest, daß sein Begriff, weil „er überall das von Gott der sittlichen Welt gesetzte Ziel ist", unsre „allgemeinste und innerste Anschauung" sei. Insofern die gerade im autoritären Staat bedeutungsvolle Sitte nichts anderes ist als das Mittel zu einem gemeinsamen und bewußten Anstreben des dem Gemeinzustand gesteckten Zieles — Sitte aber „überall als ein Reich" besteht — „so ist denn endlich auch die bürgerliche Ordnung ein sittliches Reich"[8]). Es ergibt sich damit folgende Reihenfolge: Naturreich (vgl. unten) — sittliches Reich (hier = Staat oder bürgerliche Ordnung) — Gottesreich. Wie das

sittliche Reich ein dreifaches Ziel hat: „die Wohlfahrt der Menschen, die Offenbarung der Fülle schöpferischer und gestaltender Gedanken und die Herrschaft der Heiligkeit und Gerechtigkeit"[9]), so also auch der Staat. Auch hier führt uns also wieder in der besonderen Lehre vom Staat bei Stahl eine philosophische Propädeutik hin zu den Gedanken des Christentums über „Heiligkeit und Gerechtigkeit". Deren Forderungen erheben sich als ein „gemeinsam höherer Zweck" über Fürst und Volk. Aus diesem höheren Zweck folgt für die Praxis politischer Gestaltung, daß „der Fürst für das Volk, das Volk für den Fürsten" da ist. Weil ein höherer Beruf über allen steht, „ziemt uns überhaupt nicht der Standpunkt der evangelischen Interessen, sondern der evangelischen Prinzipien"[10]). Dieser Übergang vom „sittlichen Reich" zu den „evangelischen Prinzipien", der uns wieder auf die Grundlage der Stahlschen Weltanschauung führt, rechtfertigt sich, „da die Idee des sittlichen Reiches nach allen seinen Stufen der christlichen Weltanschauung und nur ihr gehört"[11]).

Ehe wir die daraus folgende Lehre von der „göttlichen Institution" und von der doppelten Aufgabe des Staates behandeln, muß — mit Stahl — das sittliche Reich noch abgegrenzt werden vom Hegelschen Begriff des „Organismus". Es ist k e i n „sittlicher Organismus", sondern als „Reich" etwas davon grundsätzlich Verschiedenes. Der Organismus enthält Glieder, „nach Zahl und Art beschränkte", deren keines, obwohl sie sich gegenseitig ergänzen, eine eigene Existenz für sich haben kann, die er selbst aber braucht, um eben dieser bestimmte Organismus zu sein. Das Reich dagegen hat in sich „eine unbegrenzte Menge gleichartiger, selbständiger Existenzen, die sich weder untereinander wechselseitig voraussetzen, noch zu seinem Begriff gerade als diese erforderlich sind". Als Beispiel nimmt Stahl die Naturreiche, z. B. das Pflanzenreich. Daran wird klar, daß allerdings auch im „Reiche" die Glieder unter einem höheren Zweck stehen. Was von den Naturreichen gilt, gilt ebenso in den sittlichen Verhältnissen. D i e H e r r s c h a f t d e s S t a a t e s in ihrer gliedlichen Aufteilung in „Fürst, Standschaft, Gerichte, Ämterstufenfolge" ist demnach e i n „s i t t l i c h e r O r g a n i s m u s". D e r S t a a t s e l b s t a b e r, d. h. die „Masse der Menschen in ihrer Beherrschung" — er bedarf zu seiner bestimmten Existenz keines einen unter den Millionen als dieses ganz einmaligen Individuums — „ist nicht ein Organismus, sondern e i n s i t t l i c h e s R e i c h"[12]).

Aus dem Wesen des Staates als sittliches Reich folgt, daß er göttliche Ordnung ist. Das bereits verschiedentlich Festgestellte bestätigt sich hier wieder ganz deutlich, nämlich die ursprünglich rein philosophische Begründung und Entwicklung eines Systems, das dann vom Christentum untermauert werden soll. Denn wir haben ja gesehen, daß für Stahl Gott „nicht d a s Gott, sondern d e r Gott" ist, d. h. der Gott der christlichen Offenbarung. Aus der Bestimmung des Staates als „göttlicher Institution" oder seiner Gründung auf die „Verordnung (Ermächtigung, Einsetzung) Gottes" folgen eigentlich letztlich seine

Ordnung und sein Ansehen[13]). In erster Linie folgert Stahl daraus das ihm so sehr am Herzen liegende Ansehen der fürstlichen Autorität. Er verweist auf die Schriftstelle Römer 13, 1 c. Hier wird dann auch Stahls antikatholische Haltung im Kampf gegen jeden hierarchischen Gedanken sichtbar, während dies bei Luther bereits die Ausgangsstellung ist. Deshalb, um sich von der katholisch-theokratischen Lehre abzugrenzen, schränkt er den Begriff der göttlichen Institution sofort ein. Er betont ausdrücklich, daß sich das Ansehen der Obrigkeit nur auf „Gottes Gebot und Ordnung" gründet. Das bedeutet unter keinen Umständen etwa zugleich das, was nach Stahls Auffassung die katholische Lehre besagt, „daß es (das Ansehen der Obrigkeit) sich auf Gottes unmittelbare (die Natur durchbrechende) Tat gründet". Wenn damit die „völlige Freiheit der Menschen (Nation), in dieser oder jener Verfassung zu leben, unverkürzt" bleibt, so ist doch nicht nur ein abstrakter Begriff „Staat" Gottes Gebot, sondern „die bestimmte Verfassung und die bestimmten Personen" haben „Gottes Sanktion". Hier gewinnt wieder das Beispiel des Govenors Winthrop seine Bedeutung[14]).

Diese Staatsmacht göttlichen Ansehens ist an die Stelle der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes getreten, nachdem er sich „aus der Zeitlichkeit um der menschlichen Schuld willen zurückgezogen". Der göttlichen Absicht am ehesten entsprechend ist selbstverständlich nach Stahls ganzem Gedankenaufbau der „christliche Staat". In seiner großen Kampfschrift gegen die Gleichberechtigung von „Deismus und Judentum im Staat" ruft er von dieser seiner Position aus in den Streit der Weltanschauungen, „daß das Christentum bestimmend sein muß für den Staat; und der Begriff des christlichen Staates ist sonach nicht ein logischer Widerspruch, sondern ein logisches Postulat". Ein logisches Postulat deshalb, weil ein christliches Volk seinen Staat nach seiner Lebensgrundlage, eben dem Christentum, einrichten muß. In seinem Kampf sieht er von hier aus alles so scharf zugespitzt, daß es „nur noch zwei politische Parteien in Deutschland . . . : Christen und Nichtchristen" gibt[15]). Diese Gedanken liegen alle auf der gleichen Ebene mit der Hereinnahme „christlicher" Elemente in das philosophische System Stahls. Daher weiß er auch ganz genau, daß infolge des Sündenfalls „der christliche Charakter eines Staates immer nur ein approximativer" sein kann. Das aber schließt eben nicht aus, daß es das Wesen dieses christlichen Staates ist, daß „christliche Offenbarungsgebote als Norm der Gesetzgebung und Verwaltung, Bekenntnis zum Christentum in den öffentlichen Akten" ihn bezeichnen[16]). Hier ist tatsächlich der Protestantismus — wenigstens wie Stahl ihn sah, wollen wir vorläufig sagen — zum politischen Prinzip gemacht. Ob sich solch ein „christlicher Staat" Stahlscher Theorie in der politischen Praxis viel wird unterscheiden können von der „katholisch-theokratischen" Idee in der Praxis des politischen Katholizismus, wie wir ihn in unserer Zeit z. B. in Österreich am Werk sehen!? Könnte jener Satz Stahls nicht genau so von einem Ver-

treter des früheren Zentrums oder der österreichischen Christlich-Sozialen gesagt sein: „Es ist gegen die göttliche Ordnung, daß der Staat eines christlichen Volkes profan sei“[17])!?

Die sich aus diesem „Protestantismus als politisches Prinzip“ ergebenden konkreten Folgen für die Einrichtung der durch ein festes Recht bestimmten obrigkeitlichen Macht sollen ihre Darstellung in anderem Zusammenhange finden.

Vom Staate als göttlicher Institution her ergeben sich nun für Stahl ganz bestimmte Aufgaben des Staates. Ausgeschlossen seien hier zunächst ebenfalls die Aufgaben eines solchen Staates gegenüber der Kirche. Es soll vielmehr die ganz zentrale und alles andere in sich bergende Aufgabe vom Stahlschen Staatsbegriff her entwickelt werden. Es ist dies eine doppelte. Beide Teilaufgaben aber wurzeln gleichermaßen in der Teleologie der gesamten Philosophie Stahls. Es war oben ja als grundlegender Bestandteil seiner Weltanschauung jener (Stahlsche) Rechtfertigungsgedanke behandelt worden, der eine Entfaltung unsres „jetzigen Zustandes“ zu einem noch im Irdischen erreichbaren telos ermöglicht. Dieses telos aber war doch seinerseits auf ein Jenseitiges ausgerichtet, indem es als „sittliches Reich“ nur Vorletztes ist gegenüber der „neuen ewigen Schöpfung“ — dem Reiche Gottes. Da der christliche Staat jedoch nicht nur etwa über „christliche Sitte“ u. dergl. zu wachen hat, sondern für ihn sogar ein Bekenntnis der christlichen Offenbarung als möglich, ja gefordert gedacht ist — wie sich diese Doppelheit des Bestimmtseins vom diesseitigen und jenseitigen telos überall bei Stahl zeigt — so muß diese doppelte Ausgerichtetheit des Staates auch in zwei, alles andere in sich bergenden, Aufgaben zeigen. In der Stahlschen Entwicklungsterminologie heißt das, daß der Staat sowohl in der „Ökonomie der Erlösung“ als auch in der „Entfaltung des jetzigen Zustandes“ — der Weltgeschichte — eine Aufgabe hat.

Nach Stahls Auffassung des Protestantismus und des Christentums sind deren Grundsätze, nicht nur ihre ethischen Folgerungen, „Prinzipien“. Redet er doch von dem protestantischen Prinzip, der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Die „Durchführung der christlichen Prinzipien in den bürgerlichen Verhältnissen“ überläßt die evangelische Lehre nach Stahl der weltlichen Obrigkeit. Könnte man in diesem Satze noch aus dem Wort „in den bürgerlichen Verhältnissen“ herauszulesen gewillt sein, daß es sich eben doch nur um die sozialethischen Prinzipien des Christentums handle, so beweist ein anderer ganz klar die teleologisch nach dem „Christentum“ (hier = Reich Gottes) hin bestimmte Gestalt des christlichen Staates selbst. Nach allem bisherigen hatte der Staat „in dem ganzen Gebiet des bürgerlichen Verbandes das Christentum näher oder entfernter zum Bestimmungsgrunde“. Im gleichen Satz aber wird dann gesagt, daß dies nicht alles sei, sondern daß vielmehr der Staat das Christentum „auch selbst als Religion und religiösen Verband zum Gegenstand und Ziel“ hat[18]). Es sind eben nicht nur einzelne Teile des Christentums,

„nicht irgend ein christlicher Sittengrundsatz oder eine christliche Tugend" die Grundlagen und das Wesen des Staates bestimmende Momente, sondern „es ist der ganze unendliche Reichtum des Christentums, der auch in dem Staate eines christlichen Volkes sich offenbaren muß". Nach all diesem heißt es dann nur noch, die letzte Konsequenz ziehen, um festzustellen, daß es auch Aufgabe des Staates ist, „die Aufrichtung eines Reiches zur Ehre Gottes" anzustreben. Dabei muß bei einem Vergleich solcher Aussagen mit ihnen zugrundeliegenden theologischen Sätzen etwa vom Reich Gottes, der Ton darauf gelegt werden, daß hier dem Staate die Aufrichtung eines Reiches aufgetragen ist, das nach genuin christlich-protestantischer Auffassung nur und allein von Gott selbst herbeigeführt werden soll und kann. Es macht für diese Beurteilung nichts aus, daß auch Stahl zwar das Letzte der „schöpferischen Tat Gottes" vorbehält, denn wir sahen ja, daß er in seinem System dem Reiche Gottes eine schon hier erreichbare Vorstufe gesetzt hat[19]). Dieses im Dienste des göttlichen Heilsplanes stehende Anstreben des christlichen Staates findet als Aufgabe seine Erweiterung und Abrundung in den später darzustellenden Aufgaben des christlichen Staates gegenüber der christlichen Kirche.

Das gleiche Verhältnis von Ziel, Möglichkeit und Grenze sehen wir in der völkergeschichtlichen Aufgabe des Staates. Da dieser „seinem innersten Wesen nach eine Personifizierung der menschlichen Gemeinschaft" ist, so ist damit gesagt, daß der „herrschende Wille in einer geistigen Bestimmtheit, einer Individualität wurzle". Deshalb ist Staat nie Sache der Völker, sondern stets Aufgabe einer bestimmten Volksindividualität. Zu dem Zwecke des Verkehrs der Völker untereinander und zur Gestaltung ihres Lebens miteinander gibt es unter Zugrundelegung „von gemeinsam anerkannten politischen Prinzipien" Völkerrecht und Diplomatie. Für Stahl macht aber nicht etwa nur deren Funktionieren und das Leben der Völker unter- und miteinander die Weltgeschichte aus, vielmehr trägt diese, wie alles menschlich-irdische Sein, den Charakter der teleologischen Bestimmung in sich. „Die Weltgeschichte geht aus von dem Zustande der äußersten Trennung und Feindschaft unter den Völkern." Das der Geschichte innewohnende telos nun ist die Schaffung eines Bundes der Völker. Dieser „Völkerbund" hat sogar die Aufgabe, da einzugreifen, wo die „untersten Fundamente sittlich-politischer Ordnung bei einem Volke weichen". Von dieser theoretischen Stellung Stahls ist seine politische Haltung zur „heiligen Allianz", die er in seinen Parlamentsreden oft feiert, zu verstehen. Daß es gerade eine h e i l i g e Allianz war, die solche Aufgaben hatte, kann einerseits für Stahls theoretische Fundierung dieser Aufgaben durch die Grundlehren des Christentums symbolhaft sein, andererseits aber zeigen, wie sehr diese Gedankengänge in der ganzen politischen — also nicht nur akademisch-philosophischen — Welt seiner Zeit verbreitet waren. Eine theologische Weltgeschichte in diesem Sinne muß notwendig ausgehen von der als

eine „Folge der Trübung des menschlichen Bewußtseins" gekennzeichneten „Trennung und Feindschaft unter den Völkern". Daß aber trotzdem die „Möglichkeit eines Bandes der inneren Gesinnung unter den Völkern" gegeben ist, hat erst die Erlösung der Menschheit durch das Christentum gebracht. Würde daher dem obersten Ziel der Entwicklung entsprechend hier auf Erden ein solches „verfassungsartiges Alle umschließendes Band" geschaffen, so hätte die Weltgeschichte ihr Ende erreicht. „Das mittelalterliche Kaisertum war eine Antizipation dieses Zustandes, eben deshalb bestand es auch nur mehr in der Idee als in der Wirklichkeit". Für Stahl, der weiß, daß dieser Zustand auf Erden nie eintreten wird, kann demnach auch die Gemeinschaft der Völker nur eine Approximation zu einem „Reiche" sein[20]).

Es ist selbstverständlich, daß er neben den Aufgaben dieses „weltökonomischen Zweckes" auch all die anderen, aus seiner auf Macht der Obrigkeit und Recht der Persönlichkeit gegründeten Anschauung folgenden Aufgaben des Staates sieht. Diese aber ihrer ganzen Art nach vor allem dem privaten und öffentlichen Recht zufallenden Gebiete innerhalb dieser Arbeit zu behandeln, würde über ihren Rahmen hinausgehen. Aber sie müssen erwähnt werden — der Schutz der Person, des Eigentums; die Gesetzgebung und die Administration. Gerade diese letzteren führen schon deutlich zum Gegenstand des nächsten Kapitels. An dieser Stelle ist aber zuerst noch davon zu reden, wie Luther von seiner Stellung unter dem Worte Gottes das Wesen und die Aufgaben der Obrigkeit sieht.

§ 6. Luthers Obrigkeit als Gottesordnung.

Der ganzen Grundeinstellung Luthers gemäß, die, wie wir sahen, ohne jedes philosophisches „Vorsystem" war, müssen wir bei Darstellung seines Obrigkeitsbegriffes — um in Parallele zu Stahl zu sprechen — beginnen mit dem Staat als göttlicher Institution. Neben seiner grundlegenden Scheidung von Reich Christi und Welt trennt Luther, wie schon angedeutet, scharf nach den beiden Tafeln der Zehn Gebote: Die drei ersten Gebote (nach lutherischer Zählung) betreffen das Verhältnis des Christenmenschen zu Gott; die Gebote der zweiten Tafel dagegen das zu den Dingen und Ordnungen der Welt. Dabei ist es wichtig, bei der Erklärung des vierten Gebotes im Großen Katechismus zu sehen, wie Luther nicht nur das staatliche Verhältnis, sondern alles soziale Leben in einer gesetzten menschlichen Gemeinschaft unter dem Oberbegriff „Obrigkeit" sieht. Ob es sich um die Beziehungen in der Ehe, der Familie, im Staate oder Berufe handelt, alles steht unter der Totalität der Obrigkeit. Wir sehen hier bereits, wie er wieder ohne alle begrifflich-systematische Ableitung das in seiner Zeit wirklich geltende menschliche Verhältnis darstellt, denn die Zeit Luthers ist beherrscht von dieser stufenförmigen Gliederung des gesamten öffentlichen Lebens in „Ober- und

Unterperson"[21]). Es ist bezeichnend, daß er beim vierten Gebot, wo doch eigentlich nur vom Eltern-Kinder-Verhältnis gesprochen wird, all diese anderen Bezogenheiten ebenfalls miteingeschlossen sieht. Wie für die alttestamentlichen Verhältnisse die Familie von ungeheurer und überragender Bedeutung war, so jetzt in dem gleichen Gebot für Luther die Verpflichtung auf das in seiner Zeit „total" herrschende Verhältnis. Diese Verpflichtung wird noch dadurch gestärkt, daß sie im ersten Gebot der zweiten Tafel ausgesprochen ist, also die oberste für die weltlichen Beziehungen ist. Allerdings macht er nicht etwa das Evangelium oder das Christentum zu dem Prinzip seiner Auffassung von der Obrigkeit, vielmehr steht für ihn alles, was Gabe Gottes ist, unter dem Glauben, d. h. er sieht es an im Rahmen seiner ganzen Glaubenshaltung, die ja nicht auf „Prinzipien" und „Systemen" ruht. Und Obrigkeit ist Gabe Gottes, sodaß „wir sie ehren und groß achten für den teuersten Schatz und das köstlichste Kleinod auf Erden" sollen. In solchem Glauben kann Luther sagen: „Im Neuen Testament . . . steht unser Meister Christus und wirft uns mit Leib und Gut unter den Kaiser und weltlich Recht"[22]). So ist der Glaube und damit letztlich dessen Geber, Christus — Gott selbst — der Oberherr über die Obrigkeiten. Gott selbst ist d i e Obrigkeit. Deshalb ist „die Gewalt der Oberherren zu verstehen als abgetretene Gottesgewalt". Die „göttliche Institution" besteht darin, daß die Obrigkeit „Gottes Ordnung in der Schöpfung" ist. Er geht da viel weiter als Stahl, wenn in Verfolg dieser Gedanken für ihn die Obrigkeit nicht in ihrem Namen, sondern in dem Gottes handelt; so ist schließlich in der Obrigkeit Gottes Forderung „inkarniert"[23]). Man erkennt, wie Luther eine wenigstens ebenso hohe Achtung und Bewertung für das weltliche Regiment hat wie Stahl, ohne dies erst begrifflich-systematisch fundieren zu müssen, allein aus seinem Glauben an den christlichen Schöpfergott.

Wenn wir nun — in umgekehrtem Fortschreiten zur Darstellung Stahls — die konstituierenden Momente für Luthers Obrigkeit feststellen wollen, so ist nur dies zu sagen: Die Obrigkeit als eine von Gott gesetzte Ordnung hat eine Verheißung, sie „hat Gottes Wort", womit gesagt ist, daß sie von Gott aus zu Recht besteht[24]). Ihr Ansehen bei Luther beruht aber nicht auf ihrer Analogie zum Reiche Gottes — der persönliche Charakter der beiden Größen und ihre Folge in der Stufenreihe bei Stahl —, sondern im göttlichen Gebot, d. h. in ihrer Verwurzelung in der Schrift. Daß sie selbstverständlich auch eine Grundlage haben muß, die rechtlicher Art ist, versteht sich. Nur muß dies nicht eine Umschreibung ihrer Aufgaben sein. Solch eine Umschreibung ist im weitesten Sinne durch die Trennung der beiden Gesetzestafeln gegeben. Als „Norm der Gesetzgebung" kommt für Luther daher auch auf keinen Fall „das Christentum" in Frage, sondern die menschliche Vernunft. Luther äußert sich dazu einmal grundsätzlich so, daß in weltlichen Dingen „das Evangelium nicht wider die weltliche Recht lehret". Es ist dasselbe, was später immer

wieder in den evangelisch-lutherischen Bekenntnissen gesagt wurde. „Darum ist nicht not, daß der Kaiser ein Heiliger sei, und bedarf man zur Obrigkeit keiner Christen. Es ist ihm genug, daß er Vernunft habe." „Ein Fürst kann wohl ein Christ sein, aber als ein Christ muß er nicht regieren; und nach dem er regiert, heißt er nicht ein Christ, sondern ein Fürst. Die Person ist wohl ein Christ, aber das Amt oder Fürstentum geht sein Christentum nichts an." Wie stoßen hier auf den für alle Aussagen Luthers von weltlicher Obrigkeit eminent wichtigen Begriff des Amtes. Er beruht im Grunde auf der, in gewisser Hinsicht dem simul iustus simul peccator entsprechenden Scheidung zwischen erster und zweiter Tafel, zwischen fidelis und politicus. Obiger Satz vom Fürsten konnte ja schon deutlich machen, daß dies keine Trennung der Menschen in zwei Gruppen ist, sondern sie — wie das iustus et peccator — im einzelnen Menschen besteht[25]). Es wird sich gerade diese Unterscheidung, die zugleich den Unterschied zwischen Luthers und Stahls Lehre enthält, auf die Bestimmung der obrigkeitlichen Aufgabe auswirken.

Dieses weltliche „Amt oder Fürstentum" ist in seinem Recht und in seiner Autorität dadurch gekennzeichnet, daß es „das Schwert führt". Es ist charakteristisch, daß für Luther gerade die auf Gottes Ordnung ruhende, quasi der „inkarnierte Gott" seiende Obrigkeit durch das Schwert in ihrer Macht bestimmt wird. Und dieser Begriff enthält die volle Schärfe dessen, was damit nur gesagt sein kann. „Denn sein (des Fürsten) Handzeug ist nicht ein Rosenkranz oder ein Blümlein von der Liebe, sondern ein bloß Schwert". Kann man die von Stahl abgelehnte „Profanität" des Staates nüchterner und zugleich bestimmter als in diesem und den oben zitierten Worten ausdrücken? Nicht etwa staatsphilosophisches Denken hat Luther zu dieser „profanen" Staatsauffassung geführt, sondern die oberste Autorität, die er kennt. „Drum hat die Schrift feine, reine Augen und sieht das weltlich Schwert recht an, als das aus großer Barmherzigkeit muß unbarmherzig sein." Nur von hier aus und unter Berücksichtigung der großen Rolle, die die „Lindigkeit" (epieikeia) in Rechtssachen bei Luther spielt, ist sein scharfes Vorgehen im Bauernkriege zu verstehen[26]).

Aus dieser Lehre vom „Schwert" folgen denn auch die konkreten obrigkeitlichen Aufgaben. Ganz im Gegensatz zu der heilsteleologischen Auffassung Stahls sagt Luther einfach und nüchtern, „daß das weltlich Regiment . . . macht niemand fromm, straft nur die Bösen und wehret die Unordigen". Man mag, gerade heute, dabei all die erzieherischen Aufgaben des Staates vermissen, sollte aber erstens wieder Luthers konkretes Reden bedenken: In seiner Zeit sah die Obrigkeit überhaupt nicht solch eine ihr gesetzte Aufgabe, vielmehr waren Luther und seine Mitarbeiter — der „Praeceptor Germaniae", Melanchthon u. a. — ja die ersten, die den Staat auf diese hohe Aufgabe wiesen. Außerdem diente nach Luther gerade dieses Schwertführen zur Erziehung durch Strafe und Beispiel[27]). Aber im Heilsplan

Gottes fällt der Obrigkeit keine Aufgabe zu. Von seiner antikatholischen Haltung aus war es ihm besonders darum zu tun, daß „man diese beiden Regiment mit Fleiß scheiden und beides bleiben lassen" soll: „Eins, das fromm macht; das ander, das äußerlich Friede schaffe und bösen Werken wehret". Darum ist, wie man Luthers Haltung recht charakterisiert hat, „der Staat nicht dem Evangelium, sondern der Vernunft unterworfen, und das einzige, was das Evangelium über den Staat sagt, ist, daß man ihm gehorchen soll". Das folgt aus dem vierten Gebot und mehr ist auch mit dem von Stahl benutzten Satz aus dem Römerbrief (13, 1c) nicht gesagt. Damit steht auch nicht in Widerspruch, etwa nach Stahl hinführend, Luthers Wort: „Weil Gott in weltlichen Sachen schon Heilande verordnet hat, als da sind weltliche Obrigkeit im Regiment . . ." oder „Ein Fürst oder Herr heißt Gottes Zorn oder Gottes Rute in der Schrift". Denn erstens heißt es in diesen beiden sich ergänzenden Aussagen „in weltlichen Sachen" und zweitens fährt Luther fort, als „Heilande" die Eltern, Ärzte usw. aufzuzählen, was es endgültig unmöglich macht, dies alles als im Dienste der „Ökonomie der Erlösung" stehend anzusehen[28]).

Sahen wir bei Stahl als letzten Ausfluß seiner ganzen Lehre die Aufgaben des Staates bzw. der Staaten, auf der Erde — womöglich mit Hilfe einer „heiligen Allianz" — die „Totalität" eines „Reiches" aufzurichten, so bei Luther nichts von alledem. Auch hier ist es eine „Totalität", die die „weltlichen Sachen" beherrscht, aber die nüchterne und ganz erdgebundene — und gerade als solche unter Gottes Verheißung stehende — Obrigkeit, die sich, eine ganz schlichte weltliche Aufgabe treibend, auf alle menschlichen Ordnungen und Verhältnisse bezieht[29]).

III. Kapitel: **Die Gliederung des Staates.**

§ 7. **Gemeinde, Stände und konstitutionelle Monarchie bei Stahl.**

Nach der Darlegung der grundsätzlichen Teile der Staatsauffassung Stahls und Luthers können die folgenden Kapitel in der Hervorhebung der Hauptsache des jeweiligen Gegenstandes nur zur Verdeutlichung des bisher Geschilderten bzw. zum Erweis der dabei aufgestellten Behauptungen dienen. Wenden wir uns zuerst zu der Gliederung des Staatswesens oder den „sozialen Elementen".

An erster Stelle steht bei Stahl die Gemeinde als „die Gemeinschaft in dem engen Raum, den der Mensch mit seiner leiblichen Gegenwart zu beherrschen im Stande ist". Sie bildet durch ihr in erster Linie räumlich bestimmtes Wesen einen gewissen Gegensatz zum Staate. Dementsprechend ist auch ihr telos nicht ein „sittliches", sondern vielmehr das örtliche (d. h. ökonomische) Interesse. Ihre Aufgabe ist daher zuerst gegeben in Besorgung des Nahrungsbetriebes,

Bauwesen usw. Aber ihre allgemeinstaatliche Bestimmung wird doch betonter, da sie vom Staate mit der Durchführung wichtiger staatlicher Maßnahmen und Aufgaben betraut werden kann. Nach dem obersten örtlichen Interesse, dem Nahrungsbetrieb, unterscheidet Stahl zwei Hauptklassen der Gemeinde: „Die Landgemeinde, deren Nahrung auf Landbau, und die Stadtgemeinde, deren Nahrung auf Gewerbe und Handel ruht". Diese bürgerliche Gemeinde steht, „da die geistliche Aufgabe der Grund ist, auf dem das gesamte Leben ruht", mit der kirchlichen in engster Beziehung. Die Gemeindeverwaltung geschieht im allgemeinen auf republikanischer Grundlage, sodaß ihr gesamtes Leben auf einer „kollegialen Obrigkeit" steht. Auch in diesem kurzen Blick auf die Gemeinde wird die Verbindung rein politisch-wirtschaftlicher Dinge mit kirchlich-religiösen ersichtlich[1]).

Von größerer Wichtigkeit jedoch in unserem Zusammenhang ist Stahls Auffassung von den Ständen. Er faßt sie „modern" auf, d. h. als Ausdruck der einzelnen Berufe. Aus der Teilung der Arbeit im Volksganzen folgt der einmalige bestimmte „Lebensberuf". Durch ihn ist die „gesellschaftliche Lebensstellung" jedes Menschen gekennzeichnet. „Das sind die Stände". „Stand ist demnach der bestimmte Lebensberuf für das Gemeinleben, der auch die Lebensstellung derer, die ihm obliegen, bestimmt." Die Bestimmung (telos) der Stände ist eine doppelte, und zwar eine auf die Volksgesamtheit bezogene und eine in Richtung der Entwciklung der einzelnen Menschen. Die eine besteht in der Wahrnehmung all der für das Gesamtleben des Staates notwendigen Tätigkeiten, die andere — „nach dem Prinzip der Persönlichkeit" — darin, „daß der Mensch in ihr seine Befriedigung und seine Würde findet". Nach der ganzen Anlage der Stahlschen Lehre ist aber der Stand nicht nur aus der Teilung der Arbeit — philosophisch — zu erklären, sondern noch durch den theologisch gesehenen „Kampf der Menschen mit der Natur". Das ist aber nichts anderes als der „Fluch der Arbeit (Genesis III. 19)", daraus folgt die Unvollkommenheit auch dieser sozialen Gliederung, d. h. „der Partikularismus der Stände"[2]). Das zweite ist — die Lehre vom Sündenfall auf eine besondere Sache anwendend — „die Scheidung . . . in zwei Klassen". Die eine ist dem „höheren Geistigen zugewendet", während die Arbeit der anderen — der körperlich Arbeitenden — nur der „Erhaltung der eigenen Existenz" dient. Ganz nach den in der Weltanschauung Stahls angelegten und ausgesprochenen Tendenzen des gesamten irdischen Zustandes soll auch diese Scheidung immer mehr überwunden werden. Trotz diesen Strebens, dessen sich jeder bewußt zu sein hat, der irgendwo in der Verantwortung steht, ist sie aber nicht zu überwinden, „solange die irdischen Bedingungen dauern". Stahl begeht nun den theologischen Fehler, einen von ihm als „supralapsarisch" gesehenen Zustand zum telos der menschlich-irdischen Entwicklung zu setzen, d. h. er will als Ziel menschlichen Strebens die Erreichung eines vor dem „Fall" herrschenden Zustandes

angeben. Danach ist die „ursprüngliche und ewige Bestimmung des Menschen nicht Arbeit solcher (nämlich körperlicher) Art, sondern freie geistige Existenz und Tätigkeit", m. a. W. ist es das Ziel des Lebens „der körperlichen Anstrengung und der niederen Arbeit enthoben zu sein". Obwohl dadurch, daß „das Christentum die Sünde gesühnt hat", wieder alle Beschäftigungen ehrenhaft geworden sind, hat doch eine verschiedene Bewertung der Berufsarbeiten zu bleiben und „sollen doch die Unterschiede in der geselligen Sitte nicht aufhören". In seiner Erstlingsschrift bereits hat Stahl das Gesicht der „niederen Stände" geschildert. Er meint, es würde bei ihnen „durch die Unterordnung . . . das Selbstgefühl erdrückt". „So teilen sie mit jenen (z. B. dem Erbadel) nicht den hohen Sinn, nur die Lauheit"[3]). Dieser Scheidung in höhere und niedere Beschäftigung gleicht in gewisser Hinsicht die in „öffentliche und Privatstände", wenn er zu den ersteren Beamte, Geistliche und Militär zählt. Diese Lehre von den Ständen gibt Stahl Gelegenheit, die bürgerlichen und politischen Rechte der einzelnen Stände genau darzulegen, deren wichtigstes das der „Genossenschaft, Korporation" ist[4]).

Von der Teilung der Arbeit, die sich im Volke und zu seinem Nutzen vollzieht, war Stahl ausgegangen. Das Volk steht daher über den Ständen. Wir haben schon früher gesehen, daß der Staat das ganze menschliche Dasein umfaßt in einem sittlich-intellektuellen Sinne; dies wiederum aber ist Sache der Persönlichkeit. Daher ist der Staat auch „Aufgabe des Volkes" und nicht etwa der Menschheit. Dieser gerade fehlt die dazu notwendige „Einheit und Individualität des sittlichen Bewußtseins". Die Individualität folgt aus dem Begriff des Volkes, das auf einheitlicher Abstammung, der „Einheit des Blutes" beruht — das mußte ein Jude im 19. Jahrhundert den entarteten liberalen Politikern Deutschlands sagen! — wodurch es denn auch „das Gepräge einer Persönlichkeit" als Urbegriff erhält. Diese blutmäßige Geschlossenheit ist jedoch nur die Basis der für das sittliche Reich des Staates erforderlichen „Einheit des sittlichen Bewußtseins und der sittlichen Lebensverhältnisse". Überrascht mögen wir Menchen von heute sein, wenn wir dann hören, daß die „innere Bestimmung (telos) des Volkes . . . die Idee der Gemeinsamkeit" sei[5]). Im Kampf gegen das rationalistische Naturrecht nimmt Stahl noch als ergänzenden Bestandteil des Staates, der diesen zusammen mit „Volk" erst beinhaltet, das Land, die „festen Wohnsitze" des Volkes hinzu. Er polemisiert gegen die von uns als „liberalistisch" bezeichnete Auffassung, die „den Begriff des Volkes mit dem des Staates gar nicht in Verbindung" bringt und daher „jedes Aggregat von Menschen" als Staat anerkennt[6]).

Im engsten Zusammenhang mit diesen Gedanken sieht Stahl (als echter Anhänger der „historischen Schule") die Entstehung des Staates. Sie vollzieht sich „in dem bestimmten Volk auf dem bestimmten Gebiet . . . durch die geschichtliche Begebenheit". Hier — in dieser Schau der Genesis des Staates — wird im Zusammenhang

mit Volk als sittlicher Gemeinschaft ein wichtiger, oben schon berührter, Ansatzpunkt für die Lehre vom christlichen Staat sichtbar. Denn „wie die Individualität der Völker durch die Gemeinschaft des sittlichen — im Innersten des religiösen — Bewußtseins bestimmt ist, so auch die Gestalt ihrer Staaten"[7]).

Wir erkennen aber zugleich, wie — für Stahl notwendig — nicht nur die Frage des „sittlichen Inhalts", sondern auch die der „Gestalt", der Verfassung vom Christentum her gelöst werden m u ß. Aus der „Rechtfertigung aus dem Glauben als politisches Prinzip, und diese Grundlehre ist in der Tat ein politisches Prinzip", ergeben sich zwei politische Folgerungen, die in ihrer Zusammenschau das Ideal der konstitutionellen Monarchie ausmachen. Diese sind erstens „das selbständige göttliche Recht der Fürsten" und zweitens „die höhere politische Freiheit der Völker". Aus dem Satze, daß „das Band der Seele zu Christus allein der Sitz der übernatürlichen Wirkungen Gottes" ist, ergab sich nach Stahl für die Reformation die Ablehnung der Theokratie und von hier für Stahl, daß alle staatliche Macht unmittelbar von Gott und „nicht untergeben dem Papste" ist[8]). Die daraus folgende Betonung sowohl der unumschränkten — nicht „absolutistischen" — Autorität der Fürsten als auch der genauen Umschreibung von deren Macht, also des „Prinzips der Legitimität" einerseits und des „konstitutionellen Prinzips" andererseits — im Gegensatz zur Lehre von der Volkssouveränität — endet dann ganz natürlich in dem Idealbild der Verfassung, wie sie die konstitutionelle Monarchie darstellt. Diese ist zu verstehen „im Sinne eines wahrhaften Zusammenwirkens des persönlichen selbständigen Willens des Königs und des Volkswillens", denn „Nation und Nationalität sind von Gott gesetzte Existenzen und Ordnungen nicht minder als das Königtum"[9]).

Solches Zusammenarbeiten kann allerdings nur möglich sein, wenn sich, wie beim „konservativen Prinzip", beide Teile unter die gemeinsame „Hingebung an die höhere göttliche Fügung" stellen. Daher ist es ganz folgerichtig und verständlich, wenn Stahl für die Mitwirkung des Volkes wiederum von der „Rechtfertigung" aus argumentiert. Diese gibt ja dem Menschen „einen höheren Grad innerer (moralischer) Freiheit", indem sie „ihn aus dem Stande des Gesetzes in den Stand der Gnade fördert". Die innere Freiheit aber führt notwendig auch zu einer größeren „äußeren (politischen) Freiheit". So besteht die „Freiheit des Protestantismus" im Gegensatz zur „Freiheit der Revolution" im Wesentlichen „in dem freien Gehorsam des Volkes"[10]). Damit ist bei allem Eingehen Stahls auf das Streben der „Weltepoche" nach Konstitution und politischer Freiheit dennoch sein erstes und oberstes Anliegen der fürstlichen Autorität und des „Untertanengehorsams" gewahrt.

§ 8. Stand und Amt bei Luther; seine Begriffe von Ober- und Unterperson.

Wir müssen innerhalb dieses Kapitels bei Luther ganz anders vorgehen als bei Stahl. Was da über Gemeinde, Stände und Verfassungsfrage zu sagen war, muß bei Luther wesentlich unter dem Begriff des „Amtes" zusammengefaßt werden, zugleich aber ist dessen Abgrenzung gegen den lutherischen Standesbegriff deutlich zu machen. Ursprünglich gilt im katholischen Mittelalter der Begriff des Standes nur von dem „besonderen Stand" in der Welt, dem „geistlichen Stand". Daß man gegenüber „Papst, Bischof, Priester, Kloster-Volk" „Fürsten, Herrn, Handwerks- und Ackerleut der weltlich Stand" nannte, ist „gar ein fein Coment und Gleißen". So stellt sich Luther gegen diesen römischen Unterschied des geistlichen und weltlichen Standes, der primär eine Unterscheidung nach Berufen ist. Aber — was bei Stahl trotz dieser Gleichheit mit dem katholischen Begriff nicht so betont der Fall ist — auf Grund dieses primären rein beruflichen wird — ein ethisch-religiöser Unterschied gemacht. Im Gegensatz dazu betont Luther, daß „alle Christen sein wahrhaftig geistlichs Stands und ist unter ihnen kein Unterschied". So können die „Geistlichen" auch nicht wegen ihres Berufes als solche „geistlichs Stands" sein. Vielmehr, daß „der Papst oder Bischof salbet, Blatten macht, ordiniert, weihet, anders denn Laien kleidet, mag einen Gleißner oder Ölgötzen machen, macht aber nimmermehr einen Christen oder geistlichen Menschen". Da all die nach dem katholischen Gegensatz des geistlichen und Laienstandes unterschiedenen Mitglieder der verschiedenen Berufsgruppen getauft sind, sind sie auch alle Glieder des Leibes Christi. Aber „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, (der) eine weltlich, den anderen geistlich". Dadurch ist — zugleich in Abgrenzung vom Stahlschen Standesbegriff — gesagt, was Luther unter einem Stand versteht: Stand ist der Stand, in dem der Mensch vor Gott steht. Stände in diesem Sinne sind z. B. der Stand als Christ, der geistliche Stand oder der Stand der Sünde; auch der Stand der Ehe, die vor Gott eingesegnet ist und geführt werden soll. Wenn Stahl oben einmal vom „Stand des Gesetzes" und „Stand der Gnade" sprach, so meinte er diesen genuin lutherischen Standesbegriff[11]).

Ebenso gibt es für Luther nicht den Begriff der bürgerlichen Gemeinde, den wir bei Stahl fanden. Sie ist für ihn nicht eine besondere Ordnung, sondern zählt zu den stufenförmig (siehe unten) aufgebauten Obrigkeiten. Interessant mag nur eine Stellungnahme Luthers bei der Gründung neuer evangelischer Gemeinden im Jahre 1522 sein. Hier rät er dringend an, daß sich die neue kirchliche Gemeinde eng an die politische halte[12]).

Dem Stahlschen Standesbegriff — aus dem Beruf folgend — entspricht der Luthers also nicht, da er diesen Begriff des Standes für eine andere Wirklichkeit verwendet. Er benutzt dafür den anderen des „Amtes". Zwischen dem „Geistlichen" und dem „Laien" besteht

„kein Unterschied denn des Amts halber allein". Denn sie sind alle geistlichen Stands wahrhaftig . . ., aber nicht gleichen, einerlei Werks"[13]). War der Stand durch das „vor Gott" gekennzeichnet, so bezeichnet das Amt die Stelle, wohin man von Gott in die Welt gestellt ist. Keinerlei andere Unterscheidung als diese nach dem Platz in der Gemeinschaft, vor allem keinen damit verbundenen gesellschaftlichen oder ethisch-religiösen Wertunterschied — wie bei Stahl und im Katholizismus —, gibt es für Luther. Dieser Amtsbegriff ist aufs engste mit dem Begriffe „Ober- und Unterperson" verknüpft. Es zeigt sich wieder das, was früher die Totalität der Obrigkeit genannt wurde, denn jeder ist in seinem Amte Obrigkeit, d. h. Oberperson gegenüber denen, die unter ihm stehen, zugleich aber Unterperson gegen seine eigene Oberperson. Dieses Schema, in dem Luther (vgl. die Stellung des Vaters in der Familie nach der Erklärung des vierten Gebotes in Luthers Großem Katechismus) die gesamte Ordnung der Welt aufgegliedert sieht, führt er durch die ganze politische und soziale Struktur seiner Zeit durch. Jeder hat somit Gewalt und Macht im Bereiche seines Amtes. Jeder ist aber auch für diesen Machtbereich seiner Oberperson gegenüber voll verantwortlich. Über allen steht der Kaiser als die weltliche Obrigkeit[14]). Die weltliche Obrigkeit aber hat ja nur „abgetretene Gottesgewalt". Demnach ist Gott selbst die Obrigkeit; dem Papst, der Kirche unterstehen die von Luther aufgezählten Ämter alle nicht, da die weltliche Obrigkeit nach den klaren Worten der Schrift unmittelbar von Gott ist, ohne eine Mittlerstellung der geistlichen Ämter. Denn gab es zwar für Luther nach den Berufen keinen geistlichen und weltlichen Stand, so doch gemäß den beiden Gesetzestafeln ein geistliches und ein weltliches Amt, die aber nicht nach ihrer Stellung vor Gott, sondern nach ihrer Aufgabe in der Welt verschieden sind[15]). Es mag an dieser Stelle der ganz konkrete — seelsorgerliche — Charakter der Aussagen Luthers zu Dingen des sozialen und politischen Lebens deutlich geworden sein. Jedes Amt, es sei welches es wolle, hat Gottes Wort, d. h. es hat die Verheißung, daß es als Gottesdienst im Sinne der Erfüllung der Gebote — hier beim weltlichen Amt der zweiten Tafel — angesehen wird.

Damit ist aber zugleich die Aufgabe der Ämter gegeben. Sie haben nicht, wie Stahls Stände, den Auftrag, ihren eigenen Zustand möglichst zu überwinden, d. h. also einen doch sehr stark negativen, sondern einzig und allein ihr „Werk" zu tun als der Handwerker, der Bauer, der Fürst, der Priester. Der negative Zug bei Stahl folgt aber aus dem Satz, daß der „Partikularismus der Stände" ein Ergebnis der Sünde ist. Für Luther gibt es gar keinen „Partikularismus", sondern schlicht und nüchtern die Anerkennung der Tatsache verschiedener Ämter und Aufgaben, die es zu erfüllen gilt „um des andern willen"[16]).

Trotz dieses gliedlichen Aufbaus der gesamten Weltordnung findet sich allerdings bei Luther nie der Begriff Volk in seinem Vollsinne. Das folgt in allererster Linie aus seinem konkreten Sprechen.

War es doch zu seiner Zeit unmöglich, von einem Deutschen Volk zu sprechen! Was er sah, ist die Ordnung der Obrigkeit. Diese Tatsache, die man sehen und anerkennen muß, schließt aber nicht seine Liebe zum Deutschen Menschen aus (vgl. Schluß). Wenn in den Schriften Luthers das Wort „Volk" vorkommt, so fast stets in dem Sinn einer tumultarischen Gruppe, wie oben das „Kloster-Volk", was etwas Abwertendes in sich schließt. Es ist dasselbe wie der Pöbel, „Er omnes", der in den Bauernkriegen als „Masse Mensch" sein Wesen trieb, es sind die „Rotten" und „Rottengeister". Trotz alledem sah Luther das Volk der Deutschen — wenn auch nicht ein Deutsches Volk —, sah er Deutsch Land! Und liebte es: „Für meine lieben Deutschen bin ich geboren, ihnen will ich dienen!" Als „der Deutschen Prophet" fühlt er sich verpflichtet, seine „lieben Deutschen" in der Gefahr zu warnen[17]).

In der Frage der Verfassung, da sie eine ebenso stark theoretische ist wie etwa die der Entstehung der Stände, können wir bei Luther ebenfalls nichts Ausführliches finden. Er hat alles als echte und wahre Obrigkeit anerkannt, was nach dem Verhältnis von „Ober- und Unterperson" auf Gehorsam und Verantwortung aufgebaut war. Daher hat er auch nicht etwa den Aufstand der Bauern um der Fürsten als solcher willen verworfen, sondern weil hier das Grundverhältnis von Obrigkeit und Volk verändert werden sollte von solchen, deren Amtes dies nicht war, und die auch nicht einen besonderen göttlichen Beruf dazu hatten (vgl. § 10). Es ist daher schon von vornherein ein falsches wissenschaftliches Vorgehen, wenn man, wie oft geschehen, Luther in irgendeine politisch-parlamentarische Gruppe einfangen will. In den Kämpfen zwischen Kaiser und evangelischen Fürsten ist ihm die Verfassungsfrage völlig gleich; sie interessiert ihn nur, soweit sie die konkrete Lage mitbestimmt. So schreibt er auch in all seinen Schriften von der Obrigkeit schlechthin; meint er eine ganz bestimmte, so nennt er sie „Fürst" oder „Rat". Aber gerade diese Fragen führen uns — insbesondere bei Luther — schon zum Gegenstand des nächsten Kapitels[18]).

IV. Kapitel: Die Stellung des Christen im Staat.

§ 9. Stahls „Pietät" gegen den Fürsten und sein Kampf gegen „die Revolution".

1. Selbstverständlich — nach der philosophischen Grundanlage seines Systems — hat Stahl nicht in erster Linie zu reden von der Stellung des Christen im Staat, sondern ganz allgemein der des Untertanen. Aus Zweckmäßigkeitsgründen — Vergleich mit Luther — werden wir die Frage aber dennoch unter diesem Gesichtspunkt betrachten, zumal er uns selbst das Recht dazu gibt, indem eine seiner

Grundvoraussetzungen ja die des „christlichen Volkes" ist, d. h. also für ihn mindestens die Mehrzahl der Untertanen Christen sind. Die Stellung des Christen im Staate folgt nun wiederum aus den Prinzipien der Persönlichkeit und der göttlichen Ordnung. Er stellt dem Prinzip der Volkssouveränität das der Legitimität entgegen. „Tiefer aufgefaßt ist . . . das Prinzip der Legitimität kein anderes als das der Obrigkeit von Gott, sohin in der Monarchie des Königs von Gottes Gnaden." Ganz im Gegensatz zu dem im Grundsatz der Volkssouveränität ausgesprochenen Willen, daß der Mensch sich seine Obrigkeit selbst gebe, empfängt „der christliche Sinn" das alles „viel lieber von dem göttlichen Walten"[1]). Dieser von Gott gesetzten Obrigkeit steht der Christ gegenüber als der Gehorchende und damit Gottes Macht und Ordnung Anerkennende. Dieser Gehorsam des Untertanen ist bei aller freien Anerkennung der Obrigkeit durch das „sittliche Bewußtsein" doch kein „freiwilliger", d. h. „von Zustimmung abhängiger", vielmehr ist er „ein notwendiger". Zwar eignet sich der Mensch nach seinem „christlichen Sinn", „zum Bewußtsein gekommen, den Staat an, aber er erzeugt ihn nicht". Damit steht also bei weitem nicht etwa der Mensch, der Christ über dem Staate. Im Gegenteil; aber der christliche Sinn, der die Autorität des göttlichen Gebotes und der göttlichen Ordnung bewußt werden läßt, steht über dem Staat! Denn das Christentum hat durch seine Botschaft „ein Reich der Menschheit gegründet, und so den Menschen mit dem Streben nach dem Höchsten über den Staat gestellt"[2]). Das letzte, was dazu zu sagen ist, ist demnach nicht der „freiwillige Gehorsam", sondern der „freie Gehorsam" im Sinne der bewußten Anerkennung. Er ist das Ziel, weil gerade er um die Unbedingtheit und Macht der autoritativen Obrigkeit weiß.

Dieser Gedanke des Gehorsams wird bei Stahl noch ergänzt durch den der „Pietät und Treue". Das folgt daraus, daß der Staat — und besonders in der monarchischen Idealform — ein „sittliches Gemeinwesen" ist. Daher „soll der Untertanengehorsam nicht bloß auf rechtlicher Schuldigkeit, sondern auch auf Pietät und Treue gegen den Fürsten . . . beruhen". Dieser Gedanke der Pietät bewahrt auch den Staat bei aller Betonung des „Konstiutionell-Monarchischen" davor, „mechanischer Staat" zu werden. Indem er zugleich „Rechtsstaat" ist, ist er aber auch bei noch so deutlicher Hervorhebung der Pietät der „Gegensatz vor allem zum patriarchalischen, zum patrimonialen . . . Staat"[3]). Dieser Begriff der Pietät gegen den Fürsten, der, wie wir sehen werden, eine Erweiterung gegenüber dem lutherischen Gedanken der Achtung bedeutet, ist bei Stahl wiederum eine ganz klare Folgerung aus dem Staate als sittliches Reich. Mit diesem kurzen Vorblick auf Pietät und Treue gegen den Fürsten scheint schon die zweite Hauptfrage — Stellung zur Revolution — beantwortet zu sein; sie ist aber noch von einer anderen Seite her anzufassen. Das Urteil über die Revolution gemeinhin ist allerdings mit dem „Prinzip der Legitimität" (= „konservatives Prinzip") gefällt, aber vorerst

steht die gerade bei Stahl wichtige Frage nach der Bedeutung des Begriffes „Revolution" zur Behandlung.

2. Wir gewinnen diesen Begriff aus Stahls antirationalistischer Position[4]). Ist für ihn der Rationalismus mehr als „Unglaube an Gott", nämlich „ein Gegenglaube an den Menschen" oder „in seiner reifen Frucht" „die Selbstvergötterung des Menschen", so folgt für die Revolution, daß sie nach ihrem rationalistischen Ursprung den Schritt des Menschen bedeutet, der „Gott in seinem Herzen vom Throne" stößt und „sich selbst auf den Stuhl" setzt. Damit ist sie etwas anderes als Revolution im gemeinen Sinn, als Erhebung, sie ist vielmehr die „absolute Revolution"[5]). „Sie ist die grundsätzlich, permanente Erhebung des Volkes über alle gegebene Obrigkeit." Sie ist daher auch nicht ein einzelner politischer Akt, sondern „die Emanzipation des Fleisches". „Revolution" ist also nicht gleich mit Empörung und auch nicht gleich mit politischer Freiheit — die echte Freiheit der Völker ist vielmehr die Folge des „Protestantismus als politisches Prinzip" —, sondern sie „bedeutet die bestimmte politische Lehre, welche seit 1789 als eine weltbewegende Macht die Denkart der Völker erfüllt und die Einrichtungen des öffentlichen Lebens bestimmt"[6]). Revolution ist danach bei Stahl ein System, eine „Weltanschauung", der er nur ein andres System entgegenstellen kann.

Die Forderungen der Revolution, wie Stahl sie sieht und insgesamt in Bausch und Bogen bekämpft, sind daher auch alles Konsequenzen, die eigentlich die rationalistische Philosophie oder die teilweise als ihr Gegensatz sich an dieser entzündende Romantik erhoben: „Volkssouveränität, sei es die demokratische in der Republik, sei es die Monarchie, in welcher der König Knecht des Parlaments" ist; „die Freiheit, das Gewährenlassen"; „die Gleichheit"; „die Charte, d. h. die Vernichtung der ganzen . . . geschichtlichen Verfassung des Landes"; „die Aufhebung aller erworbenen Rechte"; „endlich eine neue Verteilung der Staaten nach den Nationalitäten wider das Völkerrecht"[7]). Im letzten Wort klingt bereits der Hauptgrund an, den Stahl neben der Göttlichkeit der geschichtlichen Ordnungen gegen die revolutionären Forderungen anführt: das Recht. Hier gilt zugleich, was er gegen die Empörung als Folge der „Revolution" zu sagen hat; sie ist „unstatthaft nach Gründen des Rechts", denn „die Untertanen machen sich . . . zum Richter und zur höheren Gewalt". Damit wird das „höhere notwendige Band über beiden" zerschnitten. Selbst Notwehr darf nur gegen „unrechtmäßige Gewalt", nicht gegen „unrechtmäßigen Gebrauch rechtmäßiger „Gewalt" angewandt werden[8]).

Indem aber das höhere Band zwischen Obrigkeit und Untertanen durch die Revolution verletzt wird, werden wir auf den letzten Grund der Ablehnung gewiesen. Wer dieses Band, die göttliche Ordnung, nicht anerkennt, gegen sein ideelles Recht verstößt und dieses schließlich gar umstößt, der befindet sich außerhalb des rechten Verhältnisses zu Gott; die Revolution ist sonach die „absolute Emanzipation,

d. h. zu deutsch Auskindschaft des Menschen aus Gott". Mit diesem „Heraustreten des Menschen aus Gottes Hand" wird dann die ganze göttliche Ordnung verkehrt. Das Oberste kommt zu unterst und umgekehrt; was wirklich gut sein sollte an den Forderungen und Prinzipien — z. B. Freiheit, Konstitution usw. — wird dadurch zu einem Übel, daß es „außerhalb Gottes Ordnung eigenmächtig" sich angeeignet wird[9]). So gibt es letztlich nur ein einziges gründliches Heilmittel — wie oben schon gesagt, notwendig ein System gegen das feindliche System —, nämlich das „weltanschauliche" System, das den Menschen ganz in Gottes Ordnung stellt, das „Prinzip der Einkindschaft", den Protestantismus. „Wer da mit der Revolution brechen will, der breche zuvor mit der eigenen Sünde". Erst dann kann man „die äußerste Sünde auf dem politischen Gebiete" überwinden. So kommt Stahl zu dem Ergebnis, das immer wieder in seinen Schriften und Parlamentsreden von ihm verteidigt und Europa vorgestellt wird: „Es gibt eine Macht, aber auch nur Eine Macht, die Revolution zu schließen. Dies ist das Christentum"[10]). Das Christentum schließt aber nicht nur die Möglichkeit dieses Kampfes und des Sieges in sich. Im Gegenteil; es hat die Notwendigkeit zu kämpfen; „wo die Revolution ist, da ist auch das christliche Zeugnis wider die Revolution"[11]).

Mit der Wurzel Revolution ist auch ihre Frucht, die Empörung, und zwar „nach Gründen des Rechts" und „nach Gründen der Sittlichkeit und Religion" abgelehnt. Denn das Christentum verbietet jedes eigenmächtige Handeln ohne Berufung und jedes Vorgreifen gegenüber der göttlichen Leitung. Für den Christen sind Tyrannen nichts anderes als durch die eigenen Frevel verursachte Züchtigung, die Empörung aber dann das „unrechtmäßige Mittel, ein gerechtes Gericht zu vereiteln"[12]).

Im Unterschied von der Empörung beurteilt Stahl den „passiven Widerstand" anders. Er besteht darin, einen Befehl der Obrigkeit nicht auszuführen oder ein von ihr gesetztes Verbot nicht zu beachten. Er ist auch nur Verweigerung des Gehorsams in ganz bestimmten einzelnen Fällen, nicht grundsätzlich und daher etwas ganz anderes als Revolution und Empörung. Er ist nach „christlicher Weltanschauung" in zwei Punkten erlaubt. Einmal da, wo der Staat in einem Befehl oder Verbot in Widerspruch steht zum „göttlichen Gebot" und zum anderen „aus dem Grunde des ewigen Rechts und der eigenen Freiheit", hier jedoch nicht in derselben Art wie aus dem Grunde des göttlichen Gebotes[13]). Im Falle der Verletzung desselben durch die Obrigkeit ist sogar „unstreitig die Pflicht und das Recht der geistlichen Gewalt, an die Spitze des passiven Widerstandes zu treten". Auf die Frage, wer denn nun die Instanz sei, die über eine Grenzverletzung zwischen obrigkeitlichem und göttlichem Gebot entscheidet, antwortet Stahl nicht etwa: die Kirche, wie der Katholizismus, sondern: „es ist die Macht der Persönlichkeit"; dieser wird es „durch Gottes Gebot selbst" kund, wie der Mensch dieses in seinem Gewissen fühlt[14]). Wir finden hier also wieder einen Beleg dafür, wie

Stahl die Grundsätze des Christentums mit seiner auf dem Prinzip der Persönlichkeit aufgebauten Philosophie verbindet; zwei für die Obrigkeit unantastbare Dinge gibt es: „das göttliche Gebot" und „die eigene Freiheit" der Persönlichkeit.

§ 10. Luthers „Ehre" gegen die Obrigkeit und seine Stellung zum „Aufruhr".

1. Über die Stellung der Christen zur Obrigkeit hat sich Luther grundsätzlich immer wieder bei Behandlung des vierten Gebots ausgelassen. Nach der zentralen Stellung desselben — als erstes der zweiten Tafel — gibt es außer den Werken der ersten Tafel kein besseres Werk als der Gehorsam gegen alle Obrigkeit. Der Vaterstand der Obrigkeit aber greift soweit um sich als es Untertanen gibt. Denn Gott „gibt und erhält uns durch sie, als durch unsere Eltern, Nahrung, Haus und Hof, Schutz und Sicherheit"[15]). Der Gehorsam gegen all diese Obrigkeit folgt für Luther in erster Linie aus den Worten des Römerbriefes, Kapitel 13. Aber, ebenso wie Stahl, hat schon er über den bloßen loyalen Gehorsam hinausgeführt. Dieser fügte die „Pietät und Treue" zum Gehorsam gegen die Fürsten. Luther dagegen, Obrigkeit unter dem vierten Gebot sehend, verlangt Ehre und Achtung für die Obrigkeit. Indem Gott den „Vaterstand" in einem Gebot besonders genommen hat, ihn zu ehren, stellt er ihn „vor alle anderen Personen auf Erden und neben sich". Für den Menschen insgesamt, für Schwestern und Brüdern gilt nur das Gebot der Liebe. Ehren aber heißt bei weitem mehr als dies, ist es doch die Forderung, die für das Verhalten des Menschen gegen Gott gilt! D. h., daß man alle, die in solchem Amte, von Gott gesetzt, sind, „an Gottes Statt" und „nach Gott für den Obersten ansehe". Deshalb soll auch ein Untertan seinen Fürsten als den größten Schatz auf dieser Erde achten. Wenn Luther die weltliche Obrigkeit mit unter den Vaterstand des vierten Gebotes faßt, so ist es eine klare Folgerung, daß für den Gehorsam gegen sie die gleiche Verheißung des Gebotes gilt wie für den Gehorsam gegenüber den Eltern. Dadurch aber tritt zugleich der das Gebot des obrigkeitlichen Gehorsams Erfüllende mit dieser zusammen in den Genuß der Verheißungen, die jedes Amt hat, das ein göttliches ist, weil es „Gottes Wort hat". Alles wird durch diese Gedanken Luthers unter das Wort Gottes gestellt, sodaß sowohl die Obrigkeit als auch der in ihr Lebende, ihre Forderungen erfüllende Christ unter Kreuz und Vergebung stehen. So ist bei Luther „die Theologie der Ordnungen Worttheologie"[16]). Diese Zusammenfassung wird ergänzt durch das oben über das Verhältnis der Unterperson zur Oberperson Gesagte.

Vergleicht man dies mit Stahls „Pietät", so ist klar ersichtlich, daß bei Luther, gerade und trotz seiner Gleichstellung von Vaterstand und Obrigkeit, von einer „pietätvollen" Haltung gegenüber der staatlichen Macht — im Sinne Stahls — nicht gesprochen werden kann.

Bei ihm steht dagegen eine Achtung und ein Die-Ehre-geben, das, ganz losgelöst von aller anhänglichen Pietät gegen eine Person — des Vaters oder des Fürsten —, die Eltern und die Obrigkeit ehrt und achtet als Gaben Gottes. In ihnen vermag der Glaube, in dem alle Gaben und Güter sind und ihren Wert haben, Gottes Angesicht zu erkennen[17]).

2. Von dieser grundsätzlichen Haltung aus, gebunden an das Wort Gottes, wie es im vierten Gebot und in neutestamentlichen Schriften besonders deutlich redete, hat Luther immer wieder neu zur Frage des „Aufruhrs" Stellung genommen. Es ist dies mit Recht als ein Urteilen im Rahmen seines Seelsorgeramtes gesehen worden[18]). Daher finden wir auch stets nur ganz konkrete Äußerungen, die sich auf einen Zeitraum von insgesamt über zwanzig Jahren erstrecken. 1520 sagte er es zum ersten Male, daß „Ungehorsam größer Sünde ist denn Totschlag". Ungehorsam ist schon, wer die Obrigkeit schilt — ob sie Recht oder Unrecht hat, denn „Unrecht leiden verdirbt niemand an der Seele (!) . . ., aber Unrecht tun, das verdirbt die Seele". Diese Gedanken, die sich wesentlich auf einen Aufruhr gegen ungerechte Obrigkeit beziehen, wiederholt er immer wieder bis 1523. Wer sich auf Richter 15, 11 beruft, der „werde zuvor wie Samson", so kann er „auch tun wie Samson"[19]). Zur selben Zeit hatten die Männer der Reichsritterschaft die neue Lehre, in der sie deutschen Geist und das lautere Evangelium lebendig fühlten, freudig aufgegriffen. Gegen ihr Vorhaben, dem Evangelium mit dem Schwert eine Gasse zu brechen, wendet sich Luther scharf. Er bringt gegen diese, wie gegen jede Verquickung des Evangeliums mit einer politischen Sache den „Mut zur Unpopularität" aus seinem Glauben auf. Aus demselben Grunde wendet er sich gegen den Prediger von Ölsnitz, daß man ihn „entweder vertreibe oder zwinge, solch ungeschickt Ding dem Volk wieder auszureden und zu widerrufen"[20]).

Um den Kampf des Evangeliums gegen den Satan, der mit dem Wort zu führen ist, freizuhalten von allem Streit wider Fleisch und Blut, richtet sich Luther zuerst warnend, dann schärfer gegen die sich 1522 immer mehr häufenden Zeichen des nahenden Bauernaufstandes. Man hat Luther deshalb oft angegriffen. Man wird seinen Beweggründen jedoch nie gerecht werden, wenn man nur psychologisch urteilt und erklärt. Er hat wahrhaftig Verständnis für den Verzweiflungsschritt der Bauern gehabt, aber aus Besorgnis um Deutschland und um der Bauern Seelenheil ruft er ihnen doch Gottes Wort entgegen: „quod iustum est, iuste exequaris!"[21]). Inzwischen — ein Beweis für die Konkretheit von Luthers Stellungnahmen — fühlt Luther sich durch die „zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben" „als der ja auch einer ist gerechnet unter denen, die Göttliche Schrift jetzt auf Erden handeln" mitaufgefordert zur Prüfung der Artikel an der Heiligen Schrift. Er mahnt zum Frieden; sagt das Wort Gottes von der Obrigkeit gegenüber Fürsten und Bauern. Da sich die Bauern aber nicht, wie sie vorgaben, dem Zeugnis der Schrift beugten, so muß

Luther jetzt anders reden[22]). Jetzt ist es an der Obrigkeit — heidnischer wie christlicher —, unbarmherzig des Schwerts zu brauchen „wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern"[23]). Die Aufrührer sind schlimmer als Räuber und Mörder, denn sie greifen nicht ein Stück der Obrigkeit, das Gesetz, an, sondern sie greifen der Gewalt „nach dem Kopf und nach dem Schwert, dasselbige zu mißbrauchen". Hier noch von Barmherzigkeit zu reden, wäre eine Vertauschung des Reiches Gottes und der Welt. Aber Luther stellt dennoch klar, daß er damit kein Lobredner der Tyrannen sein will, denn auch die Fürsten, die sein Wort von Strafe und Schwert zu ihren Greueln mißbrauchen, weist er scharf zurück. Er aber ist sich seiner Verantwortung klar bewußt, denn Gott hat ihm so scharf zu reden befohlen; das ist sein fester Glaube und der einzige Grund seines Soredens[24]).

Durch die Übergriffe der Fürsten bei der Bestrafung der Bauern wird für Luther nicht die Schuld und Sündhaftigkeit des obrigkeitlichen Amtes, sondern nur der Person erwiesen. Dies zu strafen, ist aber nicht Sache der Untertanen, sondern ihres Oberherrn, Gottes[25])!

In der Folgezeit — wie schon 1522 bei der Frage um Luthers Auslieferung an den Kaiser — steht zur Debatte, ob die evangelischen Fürsten sich gegen den Kaiser erheben dürfen. Stets neu tritt diese Frage an Luther heran, immer aber bleibt er dabei, daß bewaffneter Widerstand gegen den Kaiser verboten ist. Die „Herren" sind Unterpersonen desselben, ihr Widerstand gegen ihn wäre also Aufruhr. Neben diesen Gedanken aber durchzieht alle Gutachten und Schriften der andre, daß Widerstand gegen Gleichgestellte nicht Aufruhr, sondern Krieg ist und unter der Bedingung der Rechtmäßigkeit erlaubt ist. Sah Luther bis 1529 den Kampf des Kaisers und der katholischen Stände gegen das Evangelium gerichtet, so scheint man sich nun immer eindeutiger gegen die evangelischen Länder und Stände als solche zu wenden. Damit geht der Streit also in erster Linie gegen Leib und Gut, nicht mehr wider das Evangelischsein der Fürsten und Untertanen[26]). Es kommt also die Forderung, für das Evangelium zu leiden, nicht mehr in Frage. Dazu kommt: Bisher war für Luther der Kaiser unbestreitbar der Oberherr der Fürsten. Nun aber versucht man auf Grund der Rechtslage — in erster Linie Landgraf Philipp von Hessen — nachzuweisen, daß Karl V. in seiner Wahlkapitulation mit den Kurfürsten Abmachungen auf Gegenseitigkeit traf, daß damit also diese dem Kaiser gleichgestellt seien. Es ist instruktiv, an Hand der Briefe Luthers zu verfolgen, wie er sich langsam bis 1530 zu folgender Stellung durchringt: Falls die Behauptung der Juristen, die für ihn Neues sage, zutrifft, andererseits auch wirklich seitens der Papisten und des Kaisers Angriff droht, so kann er, „da das Evangelium nicht wider die weltliche Recht lehret", es nicht anfechten. Er muß daher, seiner bisherigen Stellung entgegen, anerkennen, daß „man sich des Falls wehren müsse, es sei gleich der Kaiser in eigener Person"[27]).

1531 wendet sich Luther an das ganze Volk, um ihm zu sagen, daß ein Christ für den Fall eines Krieges des Kaisers gegen die Evangelischen passiven Widerstand leisten solle. Jetzt soll der Kampf ausgefochten werden; er, Luther, wird zwar nicht zum Krieg raten, aber es ist zuviel! Denn jetzt ist der Kaiser ganz im Schlepptau der „Bluthunde", der Papisten. Noch in seiner letzten Stellungnahme zu unsrer Frage 1545 hat Luther nachgewiesen, wie man den Kaiser nur vorschob, weil sich sonst niemand mehr zur Verteidigung des päpstlichen Namens hergebe[28]). Wie schwer mag ihm solche Erklärung gegen den Kaiser, den er zeitlebens geachtet hatte, gefallen sein!

In all den Zeiten, mögen die einzelnen Äußerungen noch so verschieden sein, hat Luther stets das hochgehalten, was er in einer Predigt sagte: „Wenn mich's antrifft als einen Christen, so soll ich's leiden, aber wenn's antrifft meine weltliche Person . . ., da gilt's nicht leiden, sondern das Widerspiel."[29]) Von Schwankungen in Luthers Haltung wird man ernsthaft nicht reden können. Das eine steht allerdings fest, seine konkreten Antworten auf die Frage lauten oft verschieden. Im Bauernkriege, wo er jeden Aufruhr entschieden ablehnt, schlechte Obrigkeit wie die Empörung der Bauern als von Gott geschickte Strafe betrachtet, lassen sich diese Gedanken verfolgen von der Vermahnung, sich jeden Aufruhrs zu enthalten — unter gleichzeitiger Ermahnung der Fürsten — über die Aufforderung, sich zu vergleichen bezw. die Aufrührer zu bestrafen, bis zur Warnung der Herren wegen ihres Übermutes nach errungenem Siege. Stets weiß Luther sich an die Schrift gebunden und mit deren Wort an sein Land und an seine Zeit gewiesen. Im Streit der Evangelischen mit dem Kaiser liegt die Sache schwieriger. Lehnt Luther anfangs jede Verteidigung als Aufruhr schroff ab, so läßt er später den Kampf zu, weil er nach wetlichem Recht erlaubt und daher auch vom Evangelium her nicht als Aufruhr zu werten sei. Aber auch in diesem Streit hat sich ebenfalls nicht seine Grundhaltung geändert oder einer juristisch-politischen Argumentation weichen müssen, sondern die Einsicht in die positive rechtliche und politische Lage wurde eine andere: Der Kampf der Papisten geht nicht gegen das Evangelium, sondern gegen Land und Gut der Evangelischen und des Kaisers eigenes Recht gibt die Möglichkeit, ihm bei einem von ihm eröffneten Angriff zu widerstehen. Eine Veränderung psychologischer Art läßt sich allerdings in Luthers Haltung nicht übersehen. Seine 1525 geradezu leidenschaftliche Stellungnahme wird bis 1533 immer zurückhaltender, fast passiv, bald aber doch wieder aggressiver in der alten Sicherheit. Diese „Schwankung" hängt mit der hohen Achtung vor dem Kaiser als dem Repräsentanten des Reiches zusammen. Erst als er die politisch-rechtliche Lage klarer sieht — der Kaiser als Soldat der Papisten — siegt wieder Luthers alter freudiger Kampfgeist[30]).

Wenn wir nun die Frage stellen, was denn für Luther Aufruhr sei, so ist zuerst zu sagen, daß dieser Begriff für ihn wesentlich negativ bestimmt ist. Aufruhr ist „politicum peccatum". Hieraus

ergibt sich zweierlei. Er ist primär Sünde, ja Todsünde und damit ein Vergehen vor Gott. Er richtet sich zwar konkret immer gegen eine Obrigkeit, somit aber gegen den in dieser Fleisch gewordenen Gottesanspruch. Insofern uns in dieser in erster Linie Gottes Majestät begegnet, ist jeder Ungehorsam gegen sie „Verletzung der göttlichen Majestät". Damit ist bei den Aufrührern ein Mißbrauch des von Gott der Obrigkeit verliehenen Schwertes verbunden. Beruft man sich aber dabei etwa noch auf Gott oder sein Wort, so wird die Majestätsverletzung zur Gotteslästerung, denn Gott hat sich die Rache selbst vorbehalten (Römer 12, 19)[31]. Aufruhr um des Evangeliums willen ist auch deshalb für Christen verboten, weil diese damit Kreuz und Leiden für das Evangelium fliehen würden. Aber die größten „Erzaufrührer und Lästerer" sind diejenigen, die die Gottesordnung und deren Stand als vor Gott verdammt hinstellen. Wenn Gott trotzdem einmal einen Aufruhr zum Ziele kommen läßt, dann als Strafe für böse und tyrannische Obrigkeit; eine Tatsache, die aber keineswegs das Recht zur Selbsthilfe durch Aufruhr stabiliert. Der Gehorsamsanspruch Gottes wird in der Obrigkeit konkret, so wird das peccatum zum politicum, es behält dabei seine Radikalität vom Sündencharakter her, da die Aufrührer ja v o r G o t t Räuber und Mörder sind[32].

Trotzdem aber soll nicht alles aufrührisch heißen, „was die Bluthunde aufrührisch schelten". Wie steht es mit Luthers eigenem Aufbäumen wider Papst und Kaiser? Auch er kennt das, was Calvin den „homo a Deo excitatus" nennt, auch in der weltlichen Ordnung, d. h. aber: Wer sich gegen die weltliche Macht erhebt, muß darum wissen, daß er einen besonderen Befehl Gottes dazu hat, dem er im Glauben gehorcht. Zu dessen Ausführung darf er sich aber nur des Wortes Gottes bedienen; wollte er, etwa in Gefahr geraten, sich mit der Faust wehren, so bewiese dies, daß der Auftrag nicht von Gott ist[33]. Selbstverständlich kennt Luther auch für den Fall einer Grenzüberschreitung des obrigkeitlichen Amtes — gegenüber der ersten Gesetzestafel — den passiven Widerstand. Nur in einem einzigen Falle hat er Gewalt zugelassen, dann nämlich, wenn die Obrigkeit — ihrerseits mit Gewalt — wieder Abgötterei im Lande einführen will. Aber auch hier ist der Widerstand nicht Sache des Einzelnen, sondern einer zuständigen Obrigkeit. Damit wird klar, daß nicht für Aufruhr zu achten ist, was durch ordentliche Gewalt geschieht. Luther selbst hat das durch die Tat bei seinem eigenen Kampf immer wieder betont. In Papst und römischer Kirche sah er falsche, sich unrechtmäßig Obrigkeit nennende, Mächte. In all solchen Fällen — auch zuerst im Bauernkrieg — verlangt er den Appell an die Obersten, selbst bei der Bildung neuer kirchlicher Gemeinden, denn was mit der Obrigkeit durchgeführt wird — es handle sich sonst um Dinge der drei ersten Gebote —, das ist aus Gott. Ein Kampf gegen Untergebene und Gleichgestellte ist nicht Aufruhr, sondern fällt unter das Recht des obrigkeitlichen Schwertamtes — als Durchsetzung gegen Unterperson oder unter den Begriff des Krieges[34]. Hier und im Falle

eines gewissen, unzweifelhaften Gottesbefehls trifft die Bezeichnung Aufruhr nicht zu. Aufruhr aber ist immer und unter allen Umständen als Auflehnung gegen Gott verboten.

Außer der bereits erwähnten Tatsache, daß Luther stets vom Worte Gottes her in eine konkrete Situation spricht — was seine „Wandlungen" beweisen —, ist seine Stellung zur „Revolution" (= Aufruhr) durch zweierlei bestimmt. Es ist die Sorge um Land und Leute, daß durch Aufruhr, der doch stets die Falschen trifft, die Sache, eine „Verwüstung ganzes Deutsches Landes", nur ärger wird. Nur der Teufel kann daran ein Interesse haben, nach allen anderen gescheiterten Versuchen nun auf diese Weise gegen das Evangelium und seine Sache Sturm zu laufen. Christus hat durch das Wort schon selbst einen „Aufruhr" gegen seine Feinde begonnen. Sich da selbst helfen zu wollen, bringt nur eine „ewige Verstörung ganzes Deutsches Landes". Diesen Kampf sieht Luther in eschatologischer Schau: Der jüngste Tag bricht an — so sieht er den Tumult im Bauernaufstand — da erhebt der Teufel noch einmal sein Haupt. Aber es „kommt der rechte Richter, der beide, sie und uns, finden wird". In der gleichen Linie liegt der Gedanke, daß es um der „Buben und Tyrannen", also der menschlichen Sünde willen geschieht, wenn Gott einem Amte die ihm verheißene Ehre nicht zukommen läßt. Nie ist das Amt als solches sündig oder verdammt, die Sünde ist menschliche Schuld[35]).

Indem Luther als Prediger redet, nicht als ein Staats- und Rechtsphilosoph, sagt er Fürsten und Bauern, daß sie das Wort Gottes gegen sich, d. h. die in diesem Wort verheißene Gnade nötig haben. Müssen böse Fürsten dem Worte weichen, so gebietet es zugleich, die Aufrührer zu strafen. Unter das Wort der Gnade, nicht des Gerichtes und der Verdammnis — wie die Papisten — stellt Luther alles menschliche Handeln. Eine böse Obrigkeit oder den notwendigen Krieg soll man daher nehmen als eine von Gott zur Strafe der Sünde oder zur Prüfung des Glaubens geschickte Krankheit[36]). Spricht Luther nur und ausschließlich als Prediger, so doch als „der Deutschen Prophet". Gerade sein Amt des Wortes weist ihn in und an die Ordnung. Er hat nie das Wort Gottes an sich — gleichsam im luftleeren Raum — zur Verfügung, nur immer in der jeweiligen Verkündigung in der Welt ist es wirksam. Wenn es aber nicht möglich ist, einen Streit als Christ, d. h. im Leiden zu führen, so soll man sich wenigstens an das positive menschliche Recht halten. Gemeint ist damit stets das sich immer wieder konkret aus der Vernunft ergebende, nie ein der Welt für immer und überall zu Grunde liegendes Naturrecht — wie das auf Aristoteles gegründete des Katholizismus. Auch bei Stahl fanden wir ja, trotz seines Kampfes gegen das Naturrecht, solch ein in der gesamten Ordnung — „man kann sagen für ewige Zeiten" — sich zeigendes Grundgesetz[37]). Innerhalb dieses Rechtes muß sich der Christ als weltliche Person, d. h. in Sachen der zweiten Gesetzestafel, bewegen. Luther selbst war immer auf die bebestimmte Lage bedacht. Es geht ihm stets nur darum, daß Obrigkeit

Obrigkeit und Unterperson Unterperson bleiben. Die Ordnung aber ist nicht für „ewige Zeiten", sondern sie ist der Geschichte bezw. deren Herrn, dem Schöpfer überlassen, der Obrigkeit wie jede Ordnung immer neu setzt, wann, wo und wie er will[38]).

Die Ausführlichkeit dieses Abschnittes im Verhältnis zu anderen rechtfertigt sich daraus, daß Luthers Stellung zur Obrigkeit nie so deutlich werden kann, wie an der Unzahl seiner einzelnen Äußerungen zur Frage des Aufruhrs. Gerade hier, wie auch in dem nun darzustellenden Verhältnis von Staat und Kirche, wird der Unterschied in der praktischen Folgerung aus der gegebenen Grundhaltung zwischen Stahl und Luther offensichtlich.

Die besondere Auswertung dieses Kapitels einem späteren Vergleich (Kap. VI) vorbehaltend, kann sein Ergebnis hier bereits abschließend vielleicht so formuliert werden: Während es für Luther einen einzigen Grund zur Ablehnung des Aufruhrs gibt, nämlich die mit ihm gegebene Verletzung der sich in den obrigkeitlichen Forderungen zeigenden göttlichen Majestät und die damit verbundene Gotteslästerung, hat Stahl — gemäß seines doppelten Ansatzes — auch zwei verschiedene Gründe, nämlich Gründe der Religion und Gründe des Rechts, m. a. W.: er lehnt die Revolution ab als Verletzung des göttlichen Gebotes u n d als Verletzung der Freiheit, der Persönlichkeit.

V. Kapitel: **Staat und Kirche.**

§ 11. Die beiden großen Anstalten Staat und Kirche bei Stahl.

Für Stahl sind Kirche und Staat „ihrer innersten Natur nach verschieden". Dies gilt zwar zugleich für ihre ganze Struktur, ihr Leben und Arbeiten, es ist aber in allererster Linie eine Folge der verschiedenen Aufgabengebiete. Der Staat hat danach in keiner Weise eine Aufgabe an dem Einzelnen als solchem, denn das „innerste Leben und Wollen des Individuums" ist der Gemeinschaft entzogen[1]). Die sittlichen Forderungen und Ideen sind, soweit sie sich an den einzelnen Menschen wenden, dessen alleinige und ureigenste Angelegenheit. Es ist eine Folge der überaus zentralen Stellung der Persönlichkeit innerhalb der ganzen Stahlschen Philosophie, wenn er das Individuum so stark von der Einflußsphäre des Staates, ja jeder Gemeinschaft abzieht. Es ist keinesfalls aus dem echten christlich-evangelischen Glauben gefolgert, obwohl auch nach dem „Prinzip des Protestantismus" — wie Stahl ihn versteht — die Seele des Einzelmenschen allein der Sitz des Bandes zu Christus ist. Wechselwirkungen zwischen diesen beiden Ansätzen sind bei Stahl selbstverständlich und tatsächlich vorhanden, aber die Entziehung des Individuums vor dem Staate geschieht doch zuerst aus dem erwähnten philosophischen Grunde. Der

Staat, d. h. für Stahl der „christliche Staat" muß „zwar nach dem Inhalte der geoffenbarten Lehre in allen seinen Anstalten, soweit sie eben von derselben berührt werden, sich richten. Aber gerade damit, daß er sich nach ihr zu richten hat, s o w e i t sie ihn berührt, folgt, daß er doch von der als „das besonders berufene Gefäß ihrer (der Offenbarung) Bewahrung" dastehenden Kirche klar und bestimmt geschieden ist. Dem Staate ist sohin auch nicht die Offenbarung gegeben und anvertraut. Er ist „daher bloß Anstalt zur äußeren Ordnung und Förderung des sozialen Lebens". Nach der göttlichen Ordnung der Dinge dürfen die Gewalt des Staates und die der Kirche gegebene „Vollmacht der Sündenvergebung" nicht „miteinander gemengt werden"[2]).

Die Kirche — das sagt schon sprachlich das Wort kyriakon — ist allerdings, wie der Staat, etwas Anstaltliches. Sie ist eine „irdische äußerer Mittel bedürftige Anstalt". Als solche berührt sie sich mit dem Staate. Diese Dinge kann die Kirche daher auch sehr wohl zur „Anordnung und Entscheidung der Obrigkeit eines christlichen Staates überlassen, dessen Schutz sie genießt". So wird gerade in der Frage der Kirchenverfassung überhaupt die Stellung des Fürsten in ihr zum Kardinalpunkt. Das landesherrliche Kirchenregiment ist möglich, aber nicht notwendig. Es ist nicht ein persönliches, sondern wird ausgeübt als ein Teil der gesamten Gewalt, die dem Fürsten als Obrigkeit über seine Untertanen gegeben ist. Die kirchliche Gewalt des Fürsten ist „eine Modifikation des Majestätsrechts"[3]).

Durch die hiermit gegebene Betonung des irdischen anstaltlichen Charakters der Kirche wird sie nun auch, grundsätzlich wenigstens, mit dem Staate vollends in eine Reihe gedrückt, da nämlich, wo der Staat letztlich definiert wurde als sittliches Reich. Denn auch die Kirche ist nicht das Reich Gottes. Dieses hat ja „sein Gesetz und Ansehen an Gott selbst". Die Kirche aber hat ihr Gesetz und Ansehen „an den von Gott gesetzten Einrichtungen und der in der Geschichte geführten Verfassung mit deren Oberen". Damit ist die Kirche ebenfalls ein sittliches Reich. Durch die der Kirche anvertraute Offenbarung und ihr Amt der Predigt ist sie jedoch im Verhältnis zum Reiche Gottes „bereits der wirklich Anfang desselben". Der Staat hingegen, der nur die äußeren Dinge zu besorgen hat, ist „ein bloßes Surrogat des ihm entsprechenden Momentes im Reiche Gottes"[4]).

Die Kirche wird aber nach einer anderen Seite hin abzugrenzen sein von der christlichen Gemeinde, „auch als Gesamtgemeinde aller lebenden Christen gedacht". Diese läßt keinerlei Parallele zum Staat zu, denn sie kann und darf nichts als ihr Gesetz anerkennen, was nicht dem Wollen und der Überzeugung „der sämtlichen Glieder in ihrer Einheit" entspricht. Infolge dieses Bedingtseins erwählt die Gemeinde z. B. die Prediger, aber ihre Vollmacht können diese nur von einer höheren Autorität empfangen. Das aber macht das Wesen der Kirche als sittliches Reich aus — und darin besteht nun doch einer der Hauptberührungspunkte zwischen Staat und Kirche —, daß in ihr

die Menschen „die höhere Beherrschung" nehmen „von einer Macht und Autorität vor und unter ihnen"[5]). Die aber im Verlauf der evangelischen Kirchengeschichte immer stärker betonte Unterscheidung von sichtbarer Kirche und unsichtbarer (Gemeinde) ist „einer der Irrtümer, die am meisten zur Auflösung des protestantischen Kirchenbestandes beitrugen". Eine wahre evangelische Lehre von der Gestalt und der Verwaltung der Kirche dagegen hat gerade stets deren Einheit im Auge. Es sind nämlich nur zwei Erscheinungsformen ein und derselben Wirklichkeit. „Als die innere gesammelte Gemeinde Gottes sammelt sie zugleich in äußerlich geordneter Einrichtung für sein Reich"[6]).

Für Stahl fehlt aber der evangelischen Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt doch verschiedenes zu ihrem Bestand als sittliches Reich. Und dies hier Fehlende findet er bei der katholischen Kirche umso ausgeprägter. Dieser Zug, den Protestantismus vom Katholizismus her wieder ergänzen zu wollen, nachdem es in der Geschichte gerade umgekehrt gegangen war, hat denn auch von katholischer Seite eine sehr eingehende Besprechung gefunden. Es geht Stahl nicht nur in der Staatslehre, sondern auch in der Auffassung der Kirche darum, zu zeigen, daß „die beiden Hauptkonfessionen wirkliche Ergänzung sind"[7]). Er stellt in seinen verschiedensten Schriften stets den protestantischen „Prinzipien" der Schrift und der Lehre „die altkatholischen Begriffe", d. h. die durch die Jahrhunderte der Kirchengeschichte bewahrten Begriffe der Autorität, auch in Bezug auf das Schriftverständnis, der geschichtlichen Kontinuität und dergl. an die Seite. Die „Tradition", gegen deren Gleichstellung mit der Schrift die Reformation Sturm gelaufen ist, deren grundlegende Bedeutung erst auf dem ganz vom Geiste der Gegenreformation beseelten Concilium Tridentinum (sessio IV) dogmatisiert wurde, ist für Stahl ein „ebenso wesentlicher Faktor der religiösen Erkenntnis der Kirche als die heilige Schrift". Dazu kommt als Ergänzung der im Protestantismus gegebenen Repräsentation des Ewigen und Göttlichen die im Katholizismus gebührend gewürdigte Bedeutung des Geschichtlich-Kirchlichen. Schließlich vermißt er noch bei der evangelischen Kirche eine persönliche Autorität. Es ist aber nicht nur diese, um die es Stahl geht, vielmehr führt er den Gedanken noch weiter. Indem „der Protestantismus die Unbedingtheit der menschlichen Autorität in der Kirche abwarf", bedeutet die daraus folgende Erschütterung der „menschlichen persönlichen Autorität überhaupt und die geringere Pflege dieses Moments in der Kirche eine beklagenswerte Einbuße". Auf staatlichem Gebiet brauchte diese „Einbuße" Ansehen und Macht der Obrigkeit zwar nicht notwendig zu schwächen und hat sie auch nicht geschwächt. Aber zwischen den beiden konfessionellen Polen „liegt viel in Mitten", was für Stahl das Erstrebenswerte wäre[8]). Ihre letzte Konsequenz erfährt diese Berührung und Ergänzung da, wo Stahl sogar das Ausscheiden der protestantischen Kirche aus dem ökumenischen Episkopate als eine Un-

terbrechung des „Bandes zur Geschichte" bedauert. Diese Tatsache will er unter keinen Umständen gut heißen. In seiner Schrift über den „christlichen Staat" wird es deutlich, wie sehr sein Bemühen um diese Dinge für die Kirche eigentlich geboren ist aus seiner Sorge um die Gestaltung des Staates aus dem „konservativen Prinzip"[9]). Es bleibt aber wichtig festzustellen, daß er — wahrscheinlich von daher — auch die entsprechenden Konsequenzen für das Wesen der Kirche zog.

Bei der gegenseitigen Beziehung von Staat und Kirche, wie sie bei Stahl vorliegt, zumal beides sittliche Reiche sind, ergeben sich die Aufgaben des christlichen Staates der Kirche gegenüber bereits aus der Wesensbestimmung beider. Mit diesen Aufgaben meinen wir vor allem diejenigen Gebiete, in denen der Inhalt der Kirche für das Handeln des Staates von besonderer Bedeutung sein soll im Hinblick auf die Kirche selbst und ihr Leben. Eins ergibt sich von vornherein — sollen solche Aufgaben überhaupt bestehen — nämlich, daß der Staat der Kirche, d. h. der Religion gegenüber sich nicht gleichlültig verhalten darf. Stahl sieht den Staat und die Nation hier ganz in einer Linie mit dem einzelnen Menschen, der sich für oder gegen das Christentum entscheiden muß. Diese beiden großen Anstalten, die Gott für das Leben in der Welt gestiftet hat, müssen sich zu gegenseitigem Schutz und gegenseitiger Förderung aufeinander abstimmen. Damit ist allerdings auch die Notwendigkeit gegeben, daß sich der Staat im Streit der religiösen Lehren entscheidet, und zwar nicht nach dem Grundsatz des staatspolitischen Nutzens — wie anders kann ein wirklicher Staat Religion und Religion scheiden! —, sondern nach dem Gegensatz Wahrheit-Irrtum. Das folgt aus Stahls Forderung, daß der Staat die „religiös Irrenden" unter keinen Umständen politisch gleichstellen darf, weil dieses bedeuten würde, „den religiösen Irrtum selbst von Staatswegen" zu pflegen und ihm die öffentlichen Anstalten zu widmen. Gegen einen Staat, der in den Fragen „Kirche, Schule und Staat" tolerant wäre, muß jeder aufstehen, der „da weiß, daß das Evangelium von Gott ist und außer ihm kein Heil für den Menschen zu finden ist"[10]).

Damit aber ist, wenn auch unausgesprochen, eine eminent große Einflußmöglichkeit der Kirche auf die Staatsleitung gefordert. Stahl schreibt der Kirche über die weltliche Obrigkeit zwar „keine unmittelbare Autorität, daher keine unmittelbare Einwirkung" zu. Aber er rechnet es zur Aufgabe der Kirche, „mittelbar durch christliche Bildung und Erleuchtung der Fürsten und Völker auf dieselben einzuwirken". Wir haben bereits gesehen, wie weit der Staat durch die „christliche Offenbarung" bestimmt sein soll. Wir können denselben weiten Rahmen für das Einflußgebiet der Kirche gegenüber dem Staate ansetzen, denn die Kirche hat ja die Offenbarung zur Aufbewahrung erhalten, ist ihr Träger geworden. Der christliche Staat hat die Offenbarung zur „Norm der Gesetzgebung und Verwaltung", die „Motive der Verfassung" sind christliche, er spricht das „Bekennt-

nis zum Christentum in den öffentlichen Akten" aus; er verlangt zwar von seinen Untertanen nicht, daß sie Christen seien, aber „er bekundet in den öffentlichen Einrichtungen den christlichen Charakter", kurz: „Das Christentum ist ihm Norm und Grundlage und ist ihm Zweck". Das alles sind „spezifische Anforderungen aus der christlichen Religion", deren bedeutendste die christliche Ehe und die christliche Volkserziehung sind[11]). Hierüber genauer zu behandeln, würde über den Rahmen der Arbeit hinausführen. Ganz im Gegensatz zu Luther bezeichnet Stahl den Staat als, „wie die Älteren sagen, ‚Hüter beider Tafeln'", er ist „Erhalter und Rächer der Zehn Gebote", wobei man — im Sinne Luthers — zumindest die Frage stellen muß: auch etwa Rächer des ersten Gebotes?! Aber für die Stahlsche Anschauung ist es nur die Konsequenz ihres Ansatzes, wenn es dann heißt, der Obrigkeit sei es „nach ewiger Ordnung aufgetragen, für ... den öffentlichen Glauben zu sorgen". Nach solcher Grundhaltung überrascht dies ebensowenig wie das andere, wonach es Sache eines Ministeriums sein soll, einen bestimmten Glauben zu haben![12]).

Der Staat hat also über die oben erwähnte Sphäre der äußeren kirchlichen Mittel hinausgehende Aufgaben, die ihm aus dem Stahlschen Verständnis des Staates und der Kirche als sittliche Reiche zufließen. Er steht nicht nur im Dienste Gottes, sondern im Dienste des Glaubens, er übernimmt damit einen Teil der eigentlichen kirchlichen Aufgaben. Daß hier die Grenze der Kirche nicht sauber gehalten wird, ist auf das engste mit der Tatsache verquickt, daß — trotz allen Beteuerns — auch der rein weltliche Charakter des Staates in keiner Weise bei Stahl — trotz seines Bemühens — herausgearbeitet ist[13]).

Das alles aber kann uns, wenn wir nun abschließend diesen kurzen Exkurs auf das Gebiet der Kirchenverfassung und -definition überschauen, deutlich machen, daß wir im Grunde für Staat und Kirche bei Stahl nicht zwei, sondern nur eine Aufgabe finden. Sie sind als zwei sittliche Reiche von Gott gesetzt, haben auch an zwei verschiedenen Punkten des menschlichen Lebens anzusetzen, dienen aber beide der eigentlichen und einzigen Hauptaufgabe allen menschlichen Strebens, der Gewinnung des telos, das dem jetzigen Zustand gesetzt ist. Beide sollen — um mit Luther zu reden — „fromm machen". Gerade in diesem Punkt werden wir noch einmal der Auswirkung des bereits in der religiös-weltanschaulichen Grundhaltung festgestellten Unterschiedes zwischen Stahl und Luther bewußt, wenn wir uns kurz Luthers Stellung zur Kirche und ihr Verhältnis zur Obrigkeit verdeutlichen.

§ 12. Luthers „weltlich und geistlich Regiment".

Es ist selbstverständlich unmöglich, hier eine irgendwie abschließende und umfassende Bestimmung und Entfaltung dessen zu geben, was Luther zur Frage der Kirche zu sagen hatte. Vor allem müssen wir mit Luther die Kirche als Gegenstand des Glaubens sehen.

Sie steht unter den anderen Stücken des Bekenntnisses: Vergebung, Auferstehung, ewiges Leben, die sämtlich Mittel des Geistes zur Heiligung sind. Der heilige Geist legt uns in „der Kirche Schoß", „dadurch er uns predigt und zu Christo bringet". Denn ohne diese Predigt der Kirche wüßten wir nichts von Christus, könnten auch nicht an ihn glauben. So ist die Kirche die „Anfangsstation" des Weges, der uns zum ewigen Leben führt. Sie ist die Mutter auf Erden, die einen „jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes". Luther will das, was Kirche im Bekenntnis bedeutet, am besten verdeutschen mit „christliche Gemeinde oder Versammlung" oder „heilige Christenheit". Dasselbe soll nach ihm das nur zur Verdeutlichung hinzugefügte „Gemeinschaft der Heiligen" sagen, wenn er es richtiger mit „Gemeinde der Heiligen" übersetzen möchte; d. h. „eine Gemeinde, darin eitel Heilige sind". Diese Gemeinde der Heiligen, das „heilige Häuflein . . . auf Erden" aber ist nur im Glauben, es besteht also nicht im Schauen in der Welt, d. h. ist nicht abzugrenzen, aufzuzeigen. Der Anfang, in diese Gemeinde zu kommen, ist das Hören des Wortes Gottes. Diese Gemeinde der Heiligen ist das Reich Gottes, das Reich Christi, sie ist das „geistliche Reich"[14]).

Von dem geistlichen Reiche, der Gemeinde der Heiligen, muß scharf und genau unterschieden werden, was wir gemeinhin „Kirche" nennen, vor allem also das Irdisch-Anstaltliche nach dem Stahlschen Kirchenbegriff. Mit diesem lutherischen Begriff des geistlichen Reiches würde sich am ehesten der der „Gesamtgemeinde" bei Stahl decken. Was er dagegen Kirche nennt, ist für Luther das „geistliche Regiment". Jenes „Reich sieht man . . . allein mit dem Glauben" und von ihm sind in gleicher Weise das weltliche und das geistliche Regiment geschieden, die beide zum weltlichen Reiche gehören. Diese neue Lehre Luthers findet ihren eigentlichen Ausdruck in dem Gedanken von den drei Hierarchien (Familie, Obrigkeit, Kirche), die nun nicht mehr — wie im Katholizismus — übereinander, zum Reiche Christi hin, sondern nebeneinander, in gleicher Scheidung von diesem angeordnet sind. Selbstverständlich haben diese drei Hierarchien verschiedene Aufgaben trotz der gemeinsamen Trennung vom Reiche Gottes, wobei die alte Zwei-Schwerter-Theorie „wortlos in Trümmer geht", indem er ein geistliches Schwert als solches garnicht anerkennt[15]). Die Scheidung in die beiden Regimente innerhalb dieser Welt ist ein Analogon zur Trennung der „Personen" im Menschen, von denen die eine „zwischen Gott und mir" geht, die andere aber „an Land und Leute gebunden ist". Daraus folgt: „Ein Fürst kann wohl ein Christ sein, aber als ein Christ muß er nicht regieren. Und nachdem er regiert, heißt er nicht ein Christ, sondern ein Fürst."[16]) So wird es bei solch klarer Unterscheidung in Luthers Auffassung selbstverständlich zu einer ebenso bestimmten Trennung der Aufgabengebiete kommen. Jede hat bei ihm ihr fest umrissenes Bereich, sodaß kaum Kompetenzstreitigkeiten entstehen können, weshalb auch alle Länder, die sich in der Folgezeit auf lutherischer Grundlage kon-

stituierten, kaum je größere Kämpfe zwischen evangelischer Kirche und Staat erlebten.

Was aber ist denn nun die Aufgabe des geistlichen Regimentes? „Antwort. Ihr Regiment ist nicht eine Obrigkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Amt . . . Ihr Regieren ist nichts anderes, denn Gottes Wort treiben."[17]) Damit haben wir sogleich das Amt, die Aufgabe der „anstaltlichen" Kirche und ihre Grundlage. Denn ihre Existenz ruht auf dem Gottesworte und seiner Verheißung; ihr Arbeiten, Predigt und Seelsorge, geschieht aus dem göttlichen Auftrag und in Hoffnung der diesem gegebenen Kraft; der Inhalt ihrer Predigt aber ist wiederum nur das Wort. Deshalb auch die zentrale Stellung des Wortes Gottes bei Luther: „Das Wort sie sollen lassen stahn"! Ist nach diesen andeutenden Sätzen die Aufgabe des geistlichen Regiments klar geworden, als das „fromm macht", so scheidet sich an diesem Punkt — es ist zugleich die Scheidewand zwischen den beiden Gesetzestafeln — die Aufgabe des weltlichen Regiments. Das „macht niemand fromm, straft nur die Bösen und wehret den Unordigen". Der Staat ist nicht — wie spätere Nachfolger Luthers (und unter ihrem Gefolge Stahl) sagten — der „Hüter beider Tafeln", sondern nach seinen klaren und eindeutigen Worten nur Hüter der zweiten Tafel, dies jedoch dann ohne Mittlerstellung der Kirche[18]). Man darf sie nicht miteinander mengen — das sagte auch Stahl —, aber man darf auch ihre Aufgaben sich nicht überschneiden lassen. Natürlich ist keines ohne das andere denkbar. Durch weltliches Regieren allein würde zwar Ordnung herrschen, aber keiner hörte etwas von seinem Herrn und König Christus. Ohne das weltliche Regiment aber — ohne das die Schwärmer aller Zeiten auszukommen sich mühten — wäre sehr bald die ganze Welt und mit ihr die „Kirche" zerstört. Denn gerade dessen Amt und Vorhandensein erhebt uns Menschen über den Zustand der Tiere. So sind beide Regimente von Gott gegeben. Oft werden sich die Aufgaben berühren, da nämlich, wo es sich um die Reinheit der Sitte und die Sauberkeit im öffentlichen Leben handelt, z. B. in der Bekämpfung sittlicher Mißstände, aber auch im Kampf gegen die Bedrückung des Landes durch angemaßte Obrigkeit, etwa des Papstes[19]). Durch den Segen, den die weltliche Herrschaft mit zeitlichem Recht und Frieden den Menschen bringt, wird sie „ein Bild, Schatten und Figur der Herrschaft Christi". Ihres Amts aber kann und darf es nie sein, einen „öffentlichen Glauben" haben zu wollen, d. h. dadurch die Leute „fromm machen" zu wollen. „Ja, Obrigkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und glauben will, es sei Evangelium oder Lüge."[20])

Welch ungeheurer Unterschied zur Stellung Stahls und des gesamten ihm folgenden „politischen Protestantismus", die immer wieder nach einem Bekenntnis des Staates — auch unsres heutigen — nicht nur zu Gott, dem allmächtigen Schöpfer und Erhalter aller weltlichen Ordnung, sondern zur christlichen Offenbarung und den nach ihr formulierten kirchlichen Dogmen — welcher nun, der katho-

lischen, reformierten oder lutherischen? — rufen! In dieser Scheidung zwischen „weltlich und geistlich Regiment" ist auch die Aufgabe gegenüber der iKrche enthalten, die der Obrigkeit gegeben ist. Sie besteht in nichts anderem als der Zulassung der evangelischen Predigt und Seelsorge. Nur in diesem ihrem ureigensten Amte stehen Papst und Priester über der weltlichen Gewalt, „in anderen Stücken soll er drunter sein". Wie sehr diese Abgrenzung zur Zeit Luthers im Volke eingewurzelt war, zeigt deutlich ein als „Flugblatt aus der Reformationszeit" überliefertes Lied[21]). Das sieht Stahl ganz richtig, daß die politische Bedeutung der Reformation gerade darin bestand, „das göttliche Recht der Obrigkeit, selbständig von der Kirche", „mit einer Nachdrücklichkeit und Gedankendurchbildung herausgestellt" zu haben, „wie sie vorher nicht dagewesen". Wenn schon davon gesprochen werden soll — und das ist ja bei fast allen preußischen Staatsphilosophen der Fall —, daß der Protestantismus ein politisches Prinzip enthalte (er i s t keines); dann ist es diese Selbständigkeit der politischen Ordnung, wie sie im preußischen Staatswesen und im nationalsozialistischen als dessen konsequenter Fortbildung Gestalt gewann.

Diese Leistung der Reformation, die Gewalt und Autorität des Staates von unwürdiger Fessel und Bevormundung durch Rom gerade dadurch befreit zu haben, daß sie ihr eigentliches Grundanliegen, die Reinheit des Evangeliums zu betonen, ganz ernst nahm, zeigt die Lösung vom „politischen Katholizismus" alter und neuer Zeit unter gleichzeitiger Bewahrung vor einem „politischen Protestantismus". Sie besteht darin, daß an Stelle der einen Aufgabe für die beiden göttlichen Anstalten auf zwei Gebieten wieder die zwei grundverschiedenen, aber beide aus dem Auftrag Gottes und der an dessen Erfüllung geknüpften Verheißung lebenden Aufgaben der weltlichen Obrigkeit und der Kirche klar und sauber herausgestellt wurde. Das aber konnte Luther nur nach seinem Amt als einer „unter denen, die Göttliche Schrift . . . auf Erden handeln."

VI. Kapitel: Das Ergebnis des Vergleichs zwischen Stahl und Luther.

§ 13. Stahls Mißverständnis der Lutherischen Anschauung.

Nachdem im Verlaufe der Arbeit immer wieder auf das zum Teil Gemeinsame und das allerdings in viel weiterem Umfange Unterschiedliche der Haltung und Stellungnahme der beiden Männer Luther und Stahl zu den Dingen der weltlichen Ordnung und insbesondere des Staates bezw. der Obrigkeit hingewiesen wurde — wobei einzelne Fragen nur am Rande, andere garnicht erörtert werden konnten (z. B. „Krieg") — bedarf es nun noch eines kurzen zusammenfassen-

den Gesamtvergleichs, der den Grund für die Verschiedenheiten im Grundsätzlichen und im Praktischen unter einigen größeren Gesichtspunkten, die zugleich die Bedeutung von behauptenden Thesen haben mögen, darstellt. Es sind dies vor allen Dingen zwei, denen sich die anderen unterordnen: Stahls Lutherverständnis ist kein sauberes, wie es sich uns heute, in erster Linie dank der neueren Lutherforschung, darstellt, sondern ein verzerrtes, nämlich das der Lutherrenaissance zu Anfang des vorigen Jahrhunderts, die aus Luther und echtem Luthertum den luthérischen Konfessionalismus machte. Und zweitens ist Stahl in dem Bemühen, einen „christlichen Staat", den Luther in solchem Sinne garnicht kennt, weltanschaulich zu fundieren, trotz oder vielleicht gerade wegen all seiner apologetischen Versuche gegenüber dem Katholizismus[1]) immer wieder ganz eindeutigen katholosierenden Tendenzen zum Opfer gefallen.

Der richtige Ansatzpunkt für eine wirklich lutherische Staatsauffassung hätte sich Stahl daraus ergeben müssen, daß der Protestantismus „erst die weltliche Gewalt ebenbürtig der geistlichen" proklamierte. Dagegen aber hat er diese Erkenntnis zwar gehabt, auch verwertet, aber nur eben am Rande und hat vielmehr — ganz entgegen seinen steten Beteuerungen der Verschiedenheit von Staat und Kirche — nicht diese weltgeschichtliche Tat der Reformation, sondern ihr „materiales Prinzip", wie die Dogmatik es nennt, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben mit all ihren Forderungen aus der rein religiösen Sphäre ummünzen wollen zu einem „politischen Prinzip"[2]). Daß er dabei immer wieder die religiös-theologisch gemeinten Aussagen Luthers über Sünde, Erlösung und Heiligung zu philosophischen und psychologischen abstempeln oder z. T. gar umfälschen mußte, ist klar. Es ergibt sich dann als Notwendigkeit, aus der es kein Entrinnen mehr geben konnte, die Hereinnahme und Zugrundelegung des idealistisch-romantischen Begriffes „Persönlichkeit" in seine „christliche" Lehre von Gott und Mensch, die sich dann nur noch zu Unrecht auf den Protestantismus beruft. Ganz in dieser Richtung liegt die Verdrehung des Begriffs „Glaube" von einer gewissen „Zuversicht des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht" (Hebräerbrief 11, 1) — jenes für die Entwicklung der lutherischen Reformation fundamentalen Satzes — hin zu einem, modern gesprochen, vielleicht tiefenpsychologischen Phänomen. Hier wird dann der Glaube zur „Urtat der Seele", die von sich aus „alle Fäden der Seele zu Gott auf einmal schlägt". Wenn schon einmal der Glaube, der nach Luther aus der Predigt des Evangeliums kommt und lautere Gnade und Treue Gottes und alles andere als „ein einfacher Akt" des Menschen ist, zu einem solchen im Munde Stahls wird, so nimmt es nicht mehr Wunder, ihn in für uns geradezu geschmackloser Art von dem Glauben der Reformatoren reden zu hören[3]). An diesem einen, allerdings grundlegenden Beispiel mag bereits deutlich werden, was mit der Verzerrung des Lutherverständnisses einerseits und den für Stahl behaupteten katholisierenden Ten-

denzen andererseits gemeint ist. Hier wird eben der Glaube zur Grundlage für ein philosophisches System gemacht und zwar zugleich in einer Weise, die ihn als Akt, d. h. doch wohl als Werk des Menschen begreift. Ist da nicht der Weg zur katholischen — von Luther und den Reformatoren bis auf's Blut bekämpften — Werklehre, die ja auch ein philosophisches System zum Fundament hat, nicht nur offen, sondern sogar bereits betreten! Ganz deutlich aber wird die Verkehrung Luthers auch noch an einem anderen Punkte. Es ist die oben näher behandelte, nach Stahl dem irdischen Zustand innewohnende Teleologie. Während von dieser, bei Stahl den primären Ort einnehmenden, philosophischen Lehre die Rechtfertigung als ihre Begründung postuliert wird, finden wir bei Luther eine Eschatologie, die aus dem Glauben an die Rechtfertigung folgend, mit keiner Teleologie etwas zu tun hat, weil ihre Erfüllung allein das Werk des Schöpfers ist, nicht aber das Ziel irdisch-weltlicher Einrichtungen. Auch dies berührt sich mit dem katholischen Satz, wonach wenigstens der Kirche eine ununterbrochene Hinentwicklung zum Reiche Gottes, in das sie ungebrochen übergehen wird, (bei allem Vergehen der anderen weltlichen Ordnungen) bereits jetzt innewohnt.

Indem Stahl einmal dem Bestreben liberal-theologischer Kreise entgegenkommt, daß das „Christentum keine Lehre, sondern ein Lebensprinzip sei" und dies zugibt, ja es sogar für seine eigene These, das Christentum müsse als ein Prinzip des Lebens den ganzen Menschen, d. h. für ihn zugleich das ganze öffentliche Leben der Nation beherrschen, zeigt sich sein Mißverständnis der christlichen Offenbarung. Es gilt hier, die bereits an einzelnen Punkten immer wieder von einzelnen Worten Stahls her begründete Behauptung noch einmal grundsätzlich zu belegen: daß nämlich für Stahl die Offenbarung ein philosophisches Prinzip sei[4]). Wenn dies gelingt, dann sind auch seine politischen und sozialen Folgerungen nicht auf das Konto des Protestantismus, sondern der persönlichen Haltung Stahls zu setzen.

Stahl leitet den Begriff „Offenbarung" religions-philosophisch ab von der Bestimmung des Phänomens „Religion". Wenn Religion „das Verhalten zur Person Gottes" ist, wenn dann das Christentum in diesem Sinne einfach gleich aller Religion gesetzt wird, so muß notwendig auch im Mittelpunkt dieser „christlichen" Religion der Begriff der Persönlichkeit Gottes stehen. Indem Stahl aber hier plötzlich für Christentum „Glaube an Offenbarung und Wunder" setzt, kommt er schließlich zu folgender Definition des christlichen Glaubens: „Das Innerste des Offenbarungsglaubens ist darnach der Glaube an Persönlichkeit und Tat." Damit ist es Stahl möglich, seitenlang von Offenbarung und christlichem Glauben an sie zu sprechen, ohne auch nur einmal deren Zentrum, Grund und Inhalt recht zu würdigen: Jesus Christus. Und gerade hier entfernt er sich sowohl von Luther und der Reformatoren Redeweise als auch von den Lehren der Augsburgischen Konfession, die er selbst immer wieder als den Maßstab echten lutherischen Christentums bezeichnet. Es kann hier aber auch

schon nicht mehr von einer „Verwandtschaft zur A. C." oder davon, daß Stahls Lehre „ihr, wenn nicht gleich, doch wenigstens gleichartig" sei, die Rede sein, indes bedeutet es wiederum zumindest ein Hinneigen zum Katholizismus, wenn er das Bekenntnis zur „Verfassung" der Kirche macht[5]). Wird letzten Endes der Glaube nicht doch zu einem „Für-wahr-halten", wenn man von der in uns vorhandenen Gewißheit redet, die den Inhalt der christlichen Lehre deshalb annimmt, weil nach ihr die Weltanschauung die richtige sein muß, „welche die sittlich erhabenste ist"?! Wir stehen hier vor derselben Argumentation, die die altchristlichen Apologeten und nach ihnen alle Halbphilosophen unter den Kirchenlehrern durch Verwischung der Unterschiede von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie führten, eine Verwischung, die gerade die Reformation zum Segen beider Teile überwunden hatte. Es wird dann auch ganz einleuchtend und verständlich, daß in solchem System die Forderung Stahls — nicht des reformatorischen Christentums — nach dem „christlichen Staat" ein „logisches Postulat" ist[6]).

Stahl kommt dann auch zu ganz klaren Widersprüchen, wenn er das eine Mal als Christ, der wirklich den christlichen Glauben zur Grundlage seines Lebens zu machen bemüht ist, und das andere Mal als Staatsphilosoph redet, ohne sich des Unterschiedes bewußt zu werden, der damit gegeben ist, und dem Luther mit seinem Gedanken von den zwei Personen Ausdruck verlieh[7]).

§ 14. Stahls katholisierende Tendenzen. — Würdigung seiner Leistung und Person.

1. In dem Bisherigen ist schon stets andeutungsweise auf das Vorhandensein katholisierender Tendenzen bei Stahl hingewiesen worden. Diese wurden bei der kurzen Darstellung seines Kirchenbegriffes (§ 11) auch als ganz bewußtes Ziel seiner Arbeit (wohl mit aufgrund seiner Würzburger Eindrücke) deutlich. Wir wollen das hier noch einmal befestigen und dann eine katholische Kritik, die wahrscheinlich von dem bekannten Kontroverstheologen Möhler stammt, zu Worte kommen lassen. Die oben als politische Folgerungen des Protestantismus und seiner Rechtfertigungslehre bezeichneten Gesichtspunkte der unmittelbaren Autorität der Fürsten und der Freiheit der Völker, die „der wahre Fortschritt der Weltepoche" sind, sind für Stahl zwar unterschieden vom Katholizismus, aber doch nur als „eine Läuterung und Steigerung", während es bei Luther klar geworden sein muß, daß der eigentliche politische Fortschritt durch die Reformation, die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der weltlichen Ordnung als einer göttlichen, nur im schärfsten Kampf gegen Rom gewonnen und verteidigt werden konnte. Obige Gesichtspunkte sind denn auch für Stahl zwar die „Errungenschaft des Protestantismus auf politischem Gebiete", aber „um deswillen keineswegs ein Sondergut des Protestantismus"[8]). Sein christlicher Staat, der als „Hüter

beider Tafeln" ein „natürliches Mittel zur Erweckung und Befestigung des christlichen Glaubens" ist, gleicht denn auch auf's Haar den Staaten, die im Laufe der Geschichte bis heute das kanonische Recht der katholischen Kirche zur „Norm ihrer Gesetzgebung" angenommen haben — und dieses Recht gehört ja zu der von Stahl für die lutherische Kirche so sehr erwünschten „Tradition"! Nur in zwei Punkten mag er sich vom Katholizismus unterscheiden, nämlich da, wo Stahl das protestantische Prinzip der „freien Entwicklung" aufnimmt und wo er wohl in erster Linie aus persönlich-pietätvoller Anhänglichkeit an seinen König auf dessen Macht pocht. Aber gerade in diesen beiden zentralen Dingen des „evangelisch-christlichen" Staates bedarf er ja der Ergänzung und Stützung durch die katholischen Prinzipien. Schließlich hat gerade der politische Katholizismus überall da, wo seine Forderungen aufgenommen wurden, in kaum zu übertreffender Schärfe und Strenge für die fürstliche Autorität — wenn man dann noch von einer solchen reden kann — Stellung genommen. Wie weit das Mißverständnis Stahls für Luthers eigentliche Leistung sowohl auf kirchlichem als auch auf politischem Gebiet zur katholisierenden Tendenz führt, mögen zwei Tatsachen zeigen. Er vermag es, den Jesuitenorden — nach Stahl selbst „die Reaktion des katholischen Geistes gegen den Protestantismus" — doch auch wieder als eine „Reform des Mönchswesens im Sinne des Protestantismus" zu bezeichnen[9]). Und auf der gleichen Linie liegt es, daß er das nach seinem Bedauern leider viel zu geringe Verständnis Luthers für Geschichte und Tradition, soweit „dieses Element noch wirksam" ist, „nur als Rest seiner katholischen Bildung" betrachtet, während wir heute, mit der neueren Lutherforschung, viel eher geneigt sind, hier Luthers Deutschtum und sein Verwurzeltsein in demselben zu sehen. Auch wir können von Luther und seiner Zeit reden „ohne Hehl der menschlichen Gebrechen der Reformation", aber wenn diese so im Mittelpunkt stehen wie bei Stahl, so erhebt sich doch die Frage, warum er nicht lieber Katholik geworden sei, zumal der Katholizismus sich doch nach Stahls Meinung durch die Reformation in deren Sinne geläutert hat (vgl. Jesuitenorden). Es ist scharf geurteilt, aber doch wohl sachlich begründet, wenn wir von Stahl das behaupten, was er glaubte, gegen den „mittelalterlichen Glanz der Phantasie" sagen zu müssen, „welcher das Zeitliche zur Gestalt des Ewigen emaillieren" wollte[10]).

Ganz in diesem Sinne hat denn auch die erwähnte katholische Kritik Stahl gesehen. Von katholischer Seite mußte ihm hier nachgewiesen werden, daß es eine Inkonsequenz sei, wenn er einerseits auf „die altkatholischen Begriffe von der Autorität . . ., von der Überlieferung, von der ununterbrochenen, seit den Aposteln fortgeleiteten Weihe, vor allem von der sichtbaren als organischen Anstalt wirksamen Kirche" sein System bauen will, andererseits jedoch die „als Streitsatz vielleicht nicht ganz richtig von ihm aufgefaßte protestantische Lehre von der Rechtfertigung" festhält. Er kann „wahrlich nicht ohne handgreifliche Inkonsequenz der katholischen

Kirche seine Anerkennung und Unterwerfung versagen"[11]). Der katholische Theologe muß hier dem Lehrer des „evangelisch-christlichen" Staatsgedankens sagen, daß nur der Luthers „echter Nachfolger" ist, der sich wie dieser „nicht auf die fünfzehn Jahrhunderte der christlichen Kirche vor ihm", sondern „auf die Bibel und seine eigene Auslegung derselben beruft". In der scharfen und doch oft so treffenden Sprache der Kontroverstheologie sagt der Kritiker, daß Stahls — den er zu den „Pietisten, die ewig kokettierend mit der katholischen Kirche" doch nicht für diese zu gewinnen sind, rechnet — und „alle der ihm Gleichgesinnten ähnliche Bestrebungen entweder ganz ohne Folgen bleiben oder zum Katholizismus notwendig zurückführen müssen". Dies muß man erkennen „an den Behauptungen, die er der katholischen Lehre zu entlehnen genötigt war, um für seine theologisch-juristische Ansicht nur einen einigermaßen festen Boden zu gewinnen"[12]). Was Luther ganz klar war und uns heute durch Geschichte und Zeitgeschehen wieder immer klarer wird, was Stahl selbst, allerdings in anderem Zusammenhang, sagt, entgegnet ihm der katholische Kritiker als Antwort auf seine Versuche der Ergänzung und der Herstellung einer protestantisch-katholischen Einheitsfront: „ ‚Zwischen den Prinzipien, die sich feindlich gegenüberstehen, gibt es keine Versöhnung und keine Mitte' (S. VI)"[13]). Das ist das letzte Wort der katholischen Seite zu allem Bemühen einer auf Gleichberechtigung aufgebauten Einheitsfront; es mag auch das letzte Wort sein, das zur Möglichkeit einer Versöhnung zwischen dem „politischen Protestantismus" und der sich mit Recht auf Martin Luther als „der Deutschen Prophet" berufenden deutschen Staatsgesinnung sein, die heute im Begriff ist, ihren Staat als Deutsches Reich zu bauen. Damit aber führt uns der Stoff selbst zur Frage des nächsten Paragraphen.

2. Wir wollen trotz des soeben gefällten Urteils nicht zu dem praktisch-politischen Schlußteil der Arbeit übergehen, ohne ganz kurz die Arbeit Friedrich Julius Stahls zu würdigen. Wir sehen in ihm den Rassejuden, der seine jüdische Eigenart und auch seine Abstammung nicht verleugnen kann. Aber er hat in der Zeit des Liberalismus mit staunenswerter Klarheit — wohl unter dem Eindruck der Romantik und Schellings — das Volk, wenn auch sehr am Rande, so doch deutlich als eine bluthaft-geschichtliche Größe und Weltordnung gesehen und dies auch seinen Zeitgenossen gesagt. Er war sich allerdings wohl kaum bewußt, daß er damit sich selbst das Urteil sprach in all seinem, sicherlich ernsten Bemühen, Deutscher zu sein, wenigstens dem Wollen und der Gesinnung nach. Für ihn waren Wille und Gesinnung daher auch wesentlich intellektuell bestimmte menschliche Seelenvermögen, weil er sah, daß eine intellektuell-haltungsmäßige Wandlung eher möglich sei als eine seelisch-rassische, und so glaubte er, sie in den Dienst seiner „Deutschwerdung" stellen zu können. Wie kaum je ein Jude hat er großes Verständnis und hohe Achtung für den germanisch-deutschen Ehrbegriff[14]). Ja, er wurde, der seltsame Zufall wollte es, entgegen einer Zeit, die sich von aller nationalen und

geschichtlichen Bindung zu lösen im Begriff stand, der Führer einer politischen Gruppe, die — ob immer ganz in rechter Art, bleibt dahingestellt — sich gerade die Erhaltung echt deutschen Wesens mindestens zum staatspolitischen Ziel gesetzt hatte[15]). Stahl vermochte dies zweifellos auf Grund seiner an Tradition, Geschichte und Volkstum gebundenen Rasseeigenschaften, die er allerdings rein geistig-intellektuell faßte und infolgedessen für übertragbar auf ein anderes Volkstum hielt. Sein ehrliches Streben, wirklicher Christ und echter Deutscher zu werden, steht damit in wohltuendem Gegensatz zu einem in jeder Faser seines Herzens sich uns als „Jude" zeigenden Heinrich Heine. Und doch — für uns ist es nicht überraschend — haben sich sowohl auf dem Gebiete der Religion als auch der Politik seine Rassezugehörigkeit, sein jüdisches Volkstum als stärker erwiesen als aller Wille und Intellekt. Er, der „Wahldeutsche", ist zwar kaum aus der preußischen Geschichte der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts hinwegzudenken, er hat — es mag uns als Rätsel erscheinen — zweifellos scharf und heftig gegen den Rationalismus und Liberalismus gekämpft; aber er ist und bleibt doch in seinem ganzen Wesen ein Jude, womit auch seine theistische Grundeinstellung zusammenhängt[16]).

Seine wissenschaftliche Leistung als solche ist ungeheuer und vor allem von starker Eindruckskraft, was bei einem der besten Parlamentsredner seiner Zeit nicht verwundert. Aber das Ergebnis seiner Arbeit, die sich, wie wir sehen, mit Unrecht auf die Reformation berufen hat, ist doch ein „Konservatismus", der uns bei allem Fehlen von Stahlschülern[17]) auch heute noch und zwar gerade in evangelisch-politischen Kreisen, oft mehr oder weniger bewußt und echt oder verzerrt, entgegentritt in der Form des „evangelischen" Konservatismus, den die Sprache unserer neuen Politik mit Recht miteinbegreift in die Front der „Reaktion".

Schluß.

§ 15. Luther an unsere Zeit (Pietät oder Gehorsam und Ehre; Obrigkeit und Volkheit).

1. Wir haben in der Einleitung die Antwort auf die Frage in Aussicht gestellt, ob man als Mensch des nationalsozialistischen Reiches für den Fall der Ablehnung des Stahlschen „christlichen Staats" damit zugleich dessen „Gewährsmann" Martin Luther in seiner politischen Bedeutung verwerfen muß. Diese Antwort ist damit eine ebenso aktuelle wie die Frage selbst. Es steht nämlich im gegenwärtigen Weltanschauungskampf tatsächlich zur Debatte, ob der Christ, der evangelische wie der katholische, ein volles und bedingungsloses Ja sagen kann und darf zum Nationalsozialismus. Diese Frage kann im Zusammenhang mit jener nach dem Verhältnis von Stahl und Luther behandelt werden. Wenn wir solche Frage und solche Antwort überhaupt in einer wissenschaftlichen Arbeit zulassen, so beschreiten wir damit einen neuen Weg, den nämlich: wissenschaftlich „objektiv" einem Problem nachzugehen, dann aber das durch exakte wissenschaftliche Methode gewonnene Ergebnis der Arbeit fruchtbar zu machen für die konkrete — hier politisch-weltanschauliche — Lage unsres Volkes. Das bedeutet, daß wir nicht nur grundsätzlich und nach einem Satz oder Wort der Einleitung oder des Schlusses, sondern ebenso in Anlage und Methode einer wissenschaftlichen Arbeit zu den Forderungen der Deutschen Revolution und ihrem Ergebnis stehen. „Politische Wissenschaft" als Forderung soll damit versucht werden in praktischer Arbeit. Das ist zusammen mit dem Inhalt der Arbeit ihr aktueller Charakter. —

Hatten wir oben das Verhältnis von Stahl und Luther offen gelassen, so ist im bisherigen Verlauf der Untersuchung schon implicite, aber nun auch explicite die Antwort auf diese Vorfrage gegeben: Es geht nicht an, Luther und Stahl auf einer Ebene zu sehen. Ihre Gedanken gehen von zwei verschiedenen Grundsätzen aus und führen ebenfalls in fast allen Punkten zu z. T. schroff entgegengesetzten Ergebnissen[1]). Man kann danach Luther unmöglich für Stahl oder m. a. W. den Protestantismus für den „politischen Protestantismus" verantwortlich machen. Es gibt nun nur noch zwei Möglichkeiten: entweder man verwirft nach der Entfaltung ihrer Gedankengänge beide, einschließlich Luther, d. h. aber zugleich Verwerfung des evangelisch-lutherischen Christentums, oder aber — und das ist die letzte Frage für den, der „mit Ernst Christ sein" will — man muß sich klar und eindeutig entscheiden zwischen Stahl und Luther. Hierbei (im Falle der Entscheidung für Luther) allerdings ist dann noch die weitere Frage zu erörtern, was denn Luther unserer Zeit zu sagen

habe. Nachdem sich diese Arbeit ebenso bestimmt wie eindeutig in dem Problem: Stahl o d e r Luther: gegen Stahl, d. h. in seiner Konsequenz gegen den „evangelischen Konservatismus" entschieden hat, wird sie daher den letzteren Weg weiter verfolgen müssen.

Da die Frage „Luther an unsre Zeit" eine ganz konkrete ist, scheint es angeraten, sich auch bei Luther in allererster Linie darauf zu besinnen, daß er stets da am klarsten und durchsichtigsten gesprochen hat, wo er konkret redete, d. h. in seinen unzähligen Stellungnahmen zum Problem der „Revolution" oder wie es für ihn lautete — und das ist für uns nicht dasselbe — das Problem von „Aufruhr und Empörung". Damit ist bereits angedeutet, daß in keiner Weise das unser Ziel sein kann, Luther für heute, am wenigsten in seinen Äußerungen zu politischen und sozialen Dingen, einfach a b z u s c h r e i b e n. Was er z. B. unter Obrigkeit versteht, ist die in seiner Zeit wirkliche totale Ordnung, ist aber bei weitem nicht, was wir im nationalsozialistischen Staat und Reich haben. Daher gIt es, will man an Luther als dem Repräsentanten evangelischen Christentums und „der Deutschen Prophet" festhalten, ihn für uns zu ü b e r s e t z e n. Die Parole kann nie lauten: Zurück zu den Vätern!, sondern wie überall: Vorwärts im Glauben der Väter! —

2. Wenn gesagt wurde, daß Luther ein „neben der Regierung organisiertes, zu geordneter Willensäußerung erzogenes Volk" nicht gekannt habe, so kann uns dies, insofern dasselbe von einem sich „vor aller" Regierung organisierenden Volk gilt, auf eine sehr richtige und wichtige iLnie führen[2]). Beides trifft zweifellos für Luther zu, aber ebensowenig hat er die Obrigkeit als ein Verfassungssystem angesehen. Mit Obrigkeit meint er immer die konkrete Ordnung Gottes in der Welt, nie das, was man später Obrigkeitsstaat genannt hat. Für das Luthertum, namentlich das politische, waren allerdings weithin Obrigkeit im lutherischen Sinne und Obrigkeitsstaat identisch geworden, d. h. man sah mit Luthers Begriff „Obrigkeit" den Konservatismus als politische Weltanschauung gegeben. Daher haben auch fast alle politisch rechtsstehenden Lutheraner in Luthers Ablehnung von Aufruhr und Empörung die Stellung eines Anhängers des „absolutistischen" Regimes begrüßt, während die Linksstehenden — es mußten das unter den Lutherischen notwendig wenige sein — glaubten, darin ein Versagen des christlichen Liebesgedankens, ein Versagen des Reformators in politischen Dingen sehen zu müssen[3]). Erst die nationalsozialistische Politik, die Revolution weder als einen tumultuarischen Aufruhe noch als „revolutionäre" Kampfmittel gegen staatliche oder weltliche Ordnung als solche ansieht[4]), hat uns den Blick ganz geöffnet und frei gemacht für Luthers eigentliche und wesentliche Haltung. War für ihn schlechthin die Obrigkeit die Gottesordnung, die er in seiner Zeit sah, so Aufruhr das Mittel zum Kampf gegen diese und damit gegen jede Gottesordnung.

In der Tatsache aber, daß Luther diese Ordnung nur Wirklichkeit sein läßt aus und in der Gnade Gottes, der sie immer wieder neu setzt,

aber auch umstoßen kann und eine neue Ordnung an ihre Stelle setzt, ist der Ansatzpunkt gegeben für eine praktische Auswertung von Luthers Stellung zu Obrigkeit und Aufruhr für unsere Stellung zu Volk und Revolution. Solange es die Welt gibt, wird in ihr Gottes Ordnung sein. Luther hat — ganz im Sinne der Schrift — in allem Grundsätzlichen dieses „Daß" der Ordnung betont; aber das „Wie" in der jeweils konkreten Wirklichkeit gesehen[5]). Dies ist mit seiner „ungesetzlichen" Auffassung — im Gegensatz zu der zweifellos jüdisch bedingten „gesetzlichen" Stahls — von „Gesetz und Evangelium" im Alten und Neuen Testament verbunden. Wollten wir das alttestamentliche Gesetz etwa in seiner bestimmten Form als für uns geltende gesetzliche Norm ansehen — und das wollen doch irgendwie Stahl und mit ihm auch heute viele —, so müßten wir z. B. auch Abraham in der Frage der Ehe folgen. Und wir müßten dann nach dem Neuen Testament, ganz dementsprechend — wenn auch mit geringen Lockerungen — die Sklaverei anerkennen (Brief an Philemon z. B.), die Stahl trotz seines gesetzlichen Schriftverständnisses als infolge des Christentums für abgeschafft hält — nach seinem Verständnis des Christentums, das die „Persönlichkeit" im Mittelpunkt hat. Von Luther her, dem es einzig und allein darauf ankommt, die Ordnung der Welt, und sei es die der größten Heiden, der Türken, als Ordnung Gottes anzusehen, haben wir nur eine Möglichkeit, eine Ordnung abzulehnen, nämlich nur dann, wenn sie nicht oder nicht mehr echte Ordnung der Welt ist. Wie für uns nicht mehr das Verhältnis der Sklaverei, sondern das von Betriebsführer und Gefolgschaft in der wirtschaftlichen Sphäre Ordnung ist, so in der politischen nicht mehr oder sicher nicht mehr primär Obrigkeit, sondern ganz grundlegend — und für Luther wenigstens in diesem Maße unbekannt — die Wirklichkeit des Volkes. Lutherisch gesehen ist das Volk nicht, weil es naturhaft ist, in erster Linie Gottes Ordnung — Obrigkeit ist auch garnicht naturhaft! —, sondern weil Volk, das allerdings ganz naturhaft, blut- und rassemäßig bestimmt ist, in unserer Zeit übermächtig sich als d i e Ordnung des gesamten Lebens, so wie für Luther Obrigkeit auch Ordnung in Ehe- und Familienleben war, real erweist: Das ist für den evangelischen Christen Grund und Berechtigung der Totalität des Volkes.

Hieraus folgt auch der Unterschied zwischen Luthers „Aufruhr" und unsrer „Revolution". Im „Aufruhr" brandmarkt Luther jeden Versuch eines tumultuarischen Umsturzes der Ordnung als solcher; in der „Deutschen Revolution" sehen wir einen unter Gottes Segen sich diszipliniert vollziehenden Umbruch in der Welt der Ordnungen und damit verbunden zugleich den Durchbruch einer neuen, bisher nie in solchem Maße entscheidend als Ordnung des gesamten Lebens in Erscheinen getretene Ordnung, eben die des Volkes. Damit ist für uns auch diese Revolution nicht, wie Aufruhr für Luther, Sünde wider die Gottesordnung, sondern Gehorsam gegen den sich in der neuen Ordnung des Volkes darstellenden Willen Gottes[6]). War für Luther

die Obrigkeit „quasi incarnatus Deus", so für uns heute Volk — ganz im Sinne Luthers — eine „larva Dei", in der wir zwar nie Gottes eigenes Angesicht sehen können, die aber dennoch als alles beherrschende Forderung der Volksordnung die Maske ist, unter der sich der uns fordernde Anspruch Gottes verbirgt und dartut. Das ist totales Volk und totale Revolution von Luther her gesehen. Damit ist die politische Selbständigkeit und Autorität des Volkes und Staates zugleich mitgarantiert. Noch eine Seite an Luthers Stellung zu Aufruhr und Empörung ist wichtig für unsere Stellung zur Revolution. Was durch ordentliche Gewalt geschieht, ist nicht für Aufruhr zu achten, d. h. in unserer Sprache: Was sich „legal" vollzieht, ist weder Aufruhr im Sinne Luthers noch — in Verkennung wesentlich lutherischer Haltung — „Revolution" im Sinne eines lutherischen Konservatismus oder eines — wiederum Luthers Anliegen mißverstehenden — religiösen Marxismus[7]).

Aber noch eine sehr aktuelle Frage bleibt offen. Es wird heute in protestantisch-theologischen Kreisen vielfach zwar die Bereitwilligkeit der Anerkennung eines durch Rasse und Geschichte, Blut und Boden bedingten Volkstums ausgesprochen, jedoch unter sofortiger Hinzufügung und Beteuerung des Sündencharakters der Ordnungen. Diese Frage ist für die politische Haltung der gesamten Deutschen Evangelischen Kirche in Predigt und Seelsorge von ausschlaggebender Wichtigkeit. Wir wollen versuchen, von Luther her wenigstens ganz skizzenhaft etwas Licht in dies Problem zu bringen. Es wird niemand Luther nachweisen können, daß es ihm um die Sünde des Menschen nicht bitter ernst war. Hat er doch für den getauften und glaubenden Christen noch mit aller Macht und Betonung das „simul iustus simul peccator" festgehalten und in seiner Predigt betont. Er hat auch im Bauernkrieg sowohl die Bedrückung des einen als auch die Greuel des anderen Teiles stets als Strafe Gottes für die Sünde der Untertanen bzw. der Fürsten gehalten und bezeichnet. Aber damit hat Luther nie eine Sündhaftigkeit der Ordnung behaupten wollen, auch da nicht, wo er von der zu bessernden Obrigkeit spricht, denn aus dem Zusammenhang geht klar hervor, daß Luther — der ja nicht rein systematisch-begrifflich redet — hier nicht die Ordnung der Obrigkeit meint, sondern die obrigkeitliche Person, also die Oberperson als der bestimmte Mensch. Und hierin ist denn auch tatsächlich die Lösung der gestellten Frage, wie wir sie bei Luther finden, gegeben. Die Ordnung ist nicht sündig, denn es ist ja „Gottes Ordnung, die nicht unser ist"[8]). Sündig ist allerdings immer der Mensch, er sei, in welcher Stellung er wolle und wäre es im höchsten Amt. Zu dem Mißbrauch, den etliche Fürsten im Bauernkrieg mit der ihnen gegebenen Macht treiben, sagt er einmal ganz deutlich: „Das ist nicht des Amtes, sondern der Person Schuld"[9]). Von dieser Stellung zum Amt kann Luther unter gar keinen Umständen etwa eine bestimmte Gruppe von Berufen und Ämtern als verdammt oder des Christen unwürdig erklären. Der Mensch, der sie erfüllt, ist zwar stets vor

Gott Sünder, aber er wird es nicht durch sein Amt, und sei es das des Kriegsmannes. Deshalb bejaht er die Frage, „ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können". Es zeigt sich seine antikatholische Haltung, die Sturm läuft gegen die Scheidung in weltliche und geistliche Stände. So wird für ihn der Dienst in jedem Amte zum Gottesdienst. Diejenigen, die sich unterstehen, „alle weltliche Stände verdammlich und fährlich zu schelten", sind die „rechten Erzaufrührer und Lästerer", indem sie die „Stände, so Gott gestiftet und geordnet hat, verdammen"[10]). Damit aber gehören all diese Ämter doch und gerade zur „Welt".

Wenn wir das Ergebnis dieses kurzen und dadurch nur bruchstückhaften Exkurses für unsere praktisch-aktuelle Frage zusammenfassen, so können wir abschließend etwa so formulieren: Luther heißt uns, indem er — in der Ordnung der Obrigkeit stehend — „Aufruhr" als Aufruhr gegen Gott verwirft und geißelt, Ja sagen zur Ordnung der Volkheit und zur Deutschen Revolution aus Gehorsam gegenüber Gott, dessen Anspruch sich uns zeigt in der Ordnung des neuen deutschen — nationalsozialistischen Volkes! Wohingegen Stahl bzw. seine bewußten oder unbewußten Nachfolger und Anhänger innerhalb des „Politischen Protestantismus" von ihrem Standpunkt einer, dem Nationalsozialismus entgegenstehenden politisch-konservativen Weltanschauung aus notwendig dem neuen deutschen Volk und Staat in einer Front mit dem „Politischen Katholizismus" mit allerlei „Bedenken" und „Reservaten" — milde ausgedrückt — gegenüberstehen. Wir wollen jedoch als Ergebnis dieser Arbeit buchen, daß ein zum wirklichen Luther, dem Theologen u n d „der Deutschen Prophet" stehender Protestant zur Ablehnung des „evangelischen" Konservatismus und zugleich positiv zur freudigen und handelnden Anerkennung der neuen deutschen Wirklichkeit geführt werden muß!

Anmerkungen.

Einleitung:

1. In Bismarck, Gedanken und Erinnerungen S. 225 erfahren wir im Zusammenhang mit der Regierungskrise des Jahres 1861: „Er (d. König) ist der trostlosen Ansicht, er fände außer bei Stahl und Cp., keine Männer, die die Huldigung mit Eidesleistung für zulässig erachten." — An biographischen Arbeiten über Stahl haben wir leider in größerem Rahmen nur die bisher mit dem 1. Band erschienene von G. Masur, Friedrich Julius Stahl, Geschichte seines Lebens I. Bd. Berlin 1930; außerdem ist sehr aufschlußreich der von E. Salzer herausgegebene Briefwechsel: Stahl und Rotenhan. Briefe des ersten an den zweiten in: Historische Vierteljahrschrift, XIV; Leipzig 1911, der Artikel Stahl von R. Kögel in Real-Encyklopädie f. prot. Theol. u. K. Bd. 14 Leipzig 1884 und der anonyme Artikel eines Liberalen Friedrich Julius Stahl in: Unsere Zeit, 67. Heft Leipzig 1862.
2. E. Kaufmann, Stud. zur Staatslehre d. monarchischen Prinzips, Halle 1906; S. 56, wonach „das System Stahls der philosophische Unterbau der offiziellen Staatslehre des 19. Jahrhunderts" ist.
3. Das hat oft zu dem voreiligen Schluß geführt, als sei Stahls System bereits deshalb lutherische Staatslehre, vergl. z. B. Troeltsch, die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1919, S. 603 u. a.
4. U. a. A. v. Martin, Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken in: Deutscher Staat und deutsche Parteien, herausgegeben von P. Wentzcke; München u. Berlin 1922, S. 383.
5. Nach H. v. Arnim, Friedrich Julius Stahl, Die Philosophie des Rechts. . . . Tübingen 1926, S. XXV.
6. Diesen Begriff, der sich hier auf eine Formulierung von Herrn Prof. D. Dr. Schmidt-Japing gründet, finde ich nachträglich in einem Artikel der Wochenzeitung Der SA-Mann, Folge 33 vom 17. Aug. 1935 von Sturmführer Hans-Peter Hermel.
7. Vergl. u. v. a. Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum, S. 61; Der Protestantismus als politisches Prinzip, S. 48, 50; Die Philosophie des Rechts, 3. Aufl. I, S. 83: „Es ist eine Versöhnung des protestantischen und katholischen Prinzips, so weit dieselbe möglich, die in den neusten Richtungen protestantischer Wissenschaft deutlicher oder verhüllter sich kund gibt."
8. Reichsinnenminister Dr. Frick nach dem Völkischen Beobachter, Nr. 219 vom 7. Aug. 1935.
9. Die Philosophie des Rechts, 3. Aufl. II, 2. Abtl. (Phil. 3. II, 2); Der christliche Staat . . . (Christl. Staat); Der Protestantismus . . . (Prot.).
10. Dies gilt, bei Außerachtlassung einer Beurteilung der Ergebnisse im Einzelnen, auf das Ganze gesehen von der Arbeit; H. Schmidt, Friedrich Julius Stahl und die deutsche Nationalstaatsidee, Breslau 1914. Auch K. Poppelbaum, Die Weltanschauung Friedr. Jul. Stahls; Frankfurt 1922 und R. Hübner, Friedrich Julius Stahl und der Protestantismus; Rostock 1928, welche beide die weltanschaulichen Motive weit stärker herausstellen, werden den grundlegenden Sätzen von der Rechtfertigung usw. in ihrer zentralen Bedeutung für Stahl nicht ganz gerecht. S. u.
11. Ch. A. Thilo, Die theologisierende Rechts- und Staatslehre; Leipzig 1861, S. 89: „Er versetzt den Glauben an Gott in den Kreis des philosophischen Wissens und gibt uns dadurch ein Recht, seine Argumentation einer strengen Prüfung zu unterwerfen."

Hauptteil: I. Kapitel:

1. Besonders deutlich zeigt dies der Ansatz in einer Kontroverse mit dem Katholizismus Prot. S. 1 ff. u. ebd. S. 94 ff: „Der Jesuitismus als Gegensatz zum Protestantismus."
2. Was ist die Revolution?
3. Vergl. IV. Kapitel.
4. Vergl. Masur a.a.O. S. 31—41 und Salzer a.a.O. S. 200 ff. mit der Schilderung der im Zusammenhang mit Stahls Taufe stehenden Bekanntschaft mit Frh. v. Rotenhan.
5. Phil. 1. I; S. V und VI f.
6. Phil. 3. II, 2; S. VII.
7. Phil. 1. I; S. 362.
8. Phil. 3. II, 1; S. 7 u. 14 — Mit diesen Begriffen aber verfällt Stahl zugleich dem pantheistischen System selbst. Thilo a.a.O. S. 94: „Es fehlt also bei Stahl wie bei Allen, die mit Hilfe des modernen idealistischen Spinozismus einen persönlichen Gott beweisen wollen, nur daran, daß er seine eigenen Gedanken vollständig ausdenkt, um bei dem wohlbekannten Ergebnis des Hegelianismus anzukommen, daß Gott sich nur vermittelst und in der Welt zum Selbstbewußtsein erhebe." vergl. auch Anm. 10.
9. Phil. 3. II, 1; S. 16 u. 26 u. 27.
10. ebda. S. 8. — vergl. Anm. 8 und Thilo a.a.O. S. 91: „Wir kennen sehr wohl den schlüpfrischen Punkt, auf dem Stahl hier ausgeglitten ist. Es ist eben der Begriff vom Ich." u. ebda. S. 93: „Stahl müßte also einen vollständigen Akosmismus lehren. Denn er kann konsequenter Weise der Welt gar kein Sein beilegen, sondern sie nur als ein in dem allein Seienden Geschehendes ansehen."
11. Phil. 3, II. 1; S. 5 u. 4.
12. ebda. S. XXI. — Über die zentrale Bedeutung des Persönlichkeitsbegriffs vergl. Masur a.a.O. S. 115.
13. Phil. a.a.O. S. 23 u. 25.
14. ebda. S. 23/24: „Das Reich Gottes ist nach christlicher Anschauung nicht bloß ein Reich (Herrschaft) des persönlichen Gottes, sondern selbst wieder gewissermaßen Eine Persönlichkeit auf eine unser jetziges Vorstellen übersteigende Weise, da die Menschen sich nur in Gott wissen und in Ihm an der Fülle seiner Herrlichkeit Teil nehmen sollen."
15. ebda. S. 48, 51 u. 55.
16. Prot. S. 9: „Das Wesen des Protestantismus ist unbestritten die Rechtfertigung allein aus dem Glauben; richtiger ausgedrückt: die Rechtfertigung allein durch das Verdienst und Opfer Christi."
17. Phil. 3. II, 2; S. 12 u. Prot. S. 11. — Weil man in der Literatur über Stahls Staatslehre gerade diese kleine Schrift zu sehr außer Acht ließ, konnte man den Kern der Frage nicht treffen.
18. Prot. S. 11. — Hübner sieht a.a.O. S. 54/55 in dem „Streben nach völliger Einkindschaft in Gott" den Inhalt seiner auf Konstruktion beruhenden — ganz im Stahlschen Sinne verlaufenden — Entwicklungslinie: Luther — Pietismus — Konservatismus.
19. Das eine steht damit bereits jedenfalls endgültig fest, nämlich, daß eine philosophische Behandlung Stahls am Platze ist. Denn die Rechtfertigung als Zustand, als ein Vermögen des Menschen zu betrachten, dabei von Prinzipien zu sprechen, vermag man nur im Rahmen der Philosophie. Hinzu kommt noch, daß Stahl die Lehre von der Persönlichkeit Gottes nicht theologisch darstellt, ja daß er sich sogar offensichtlich darum müht, die Inhalte der christlichen Offenbarung philosophisch zu zerlegen und erklärbar zu behandeln. Indem er, ehe er überhaupt von der Person und Bedeutung Christi spricht, bereits eine Grundlage legt: die Persönlichkeit, diese als Substanz, Ursein und Urbegriff schildert, begibt er sich auch hier außerhalb des Be-

reichs kirchlich-theologischen Redens. Während eine kirchliche Theologie gegenüber Rationalismus u. s. w. nur das Wort der Offenbarung von Jesus Christus auseinanderzulegen hat, ist sein Bestreben darauf gerichtet, die gesamte rationalistisch-revolutionäre Philosophie von einer anderen philosophischen Position aus anzugreifen und zu überwinden. Diese „neue" Position Stahls in der Philosophie aber ist im Grunde die alte des Theismus, die er lediglich ausbaut und durch klare Zugrundelegung der christlichen Offenbarung unanfechtbar fundieren möchte. Damit ist Stahls antirationalistische Position nicht etwa die der Reformatoren oder des Protestantismus, sondern eine, an der Reformation und dem Protestantismus orientierte, philosophisch-theistische.

Das sieht A. de Quervain, die theologischen Voraussetzungen der Politik, Berlin 1931; S. 119 völlig richtig, wonach bei Stahl „der reformatorische Rechtfertigungsgedanke . . . mit einer gehaltvollen theistischen Persönlichkeitsmethaphysik verbunden" wird. Dabei ist aber noch fraglich, ob es sich wirklich um den reformatorischen Rechtfertigungsgedanken handelt. — Kaufmann a.a.O. S. 77: „Nur von der theistischen Grundlegung her ist Stahls Rechtsphilosophie zu verstehen."

20. Phil. 3. II, 1; S. XX f.

21. Christus, den wir am Eingang einer „christlichen Lehre" vermissen mußten, taucht denn auch als die „Idee" am Schlusse auf: Phil 1. I; S. 354. — Wie sehr es sich bei Stahl um eine rein innerphilosophische Verschiebung handelt, sagt v. Arnim a.a.O. S. X: „Dem subjektiven Rationalismus stellt er damit die Objektivität des Absoluten, der Hegelschen Allsubstanz — die Allpersönlichkeit entgegen." — E. Troeltsch, der in seinem Buche von Stahl nur ein sehr ungenügendes Bild gibt, sagt doch mit Recht S. 545, Stahl habe die „philosophische Begründung eines irrationalen Naturrechts im Gegensatz zum rationalen Naturrecht" gegeben. — So mag Schmidt a.a.O. S. 76 z. T. von sich aus falsche Begriffe an Stahl herantragen, z. T. aber ist dessen eigene Haltung der Anlaß dazu, so wenn es heißt, daß es sich um eine „eigentümliche Verbindung von christlicher Mythologie und Hegelscher Begriffsdialektik" handle.

22. H. Rückert, Luther als Deutscher in: Deutsche Theologie, Stuttgart 1933; S. 21, wo er solch ein „Neues" trotz der ganz richtigen Interpretation von Luthers Staatsbegriff als eines auf Eigengesetzlichkeit beruhenden fälschlicherweise gegeben sieht. — H. Jordan, Luthers Staatsauffassung, München 1917; S. 56, sieht das Verhältnis richtig: „ . . . der Staat und Evangelium . . . richtig abgrenzen will, um beide zu ihrem vollen Recht kommen zu lassen". Ebenso W. Betcke, Luthers Sozialethik, Gütersloh 1934; S. 79. — Luther selbst sagt WA XXXVIII, 103: „Denn solchen Ruhm und Ehre habe ich . . ., daß seit der Apostel Zeit kein Doktor noch Schreiber, kein Theologe noch Jurist so herrlich und klar die Gewissen der weltlichen Stände bestätigt, unterrichtet und getröstet hat, als ich es getan habe durch sondere Gottes Gnade, das weiß ich für wahr."

23. WA XVIII, 291 ff. ist der Entwurf zur Schrift Ermahnung auf die zwölf Artikel . . . abgedruckt. Während er in der Anrede an die Herren „Liebe" streicht (293), sagt er den Bauern gegenüber „Liebe Freunde" (299). — Dies spricht gegen den u. a. von G. Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen 1927; S. 319, erhobenen Vorwurf: „Der Geist der Ordnung hat den Geist der Liebe stark beengt . . . und das hat schon seine Ansätze bei Luther selbst". — Zu solchen Schematisierungen, die man an Luther heranträgt, gehören auch die folgenden: „Absolutist" und „Lobredner konstitutioneller Verfassungsformen" bei L. Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts, Bonn 1903;

S. 8; ebenfalls: „demokratische Linie" und „konservativ" bei H. v. Schubert, Revolution und Reformation im XVI. Jahrhundert, Tübingen 1927; S. 18 u. 35. Vergl. ähnliche Urteile bei H. Pachali, Das Revolutionsproblem in der theologischen Ethik des deutschen Luthertums, Gotha 1929; S. 385.

24. WA VIII, 682 im Anschluß an 2. Thessalonischer 2, 8. Ebda. S. 678: „Das Wort Christi, welches ist der Geist, Stang und Schwert seines Mundes". Das ist Luthers Waffe!

25. Tischreden nach der Sammlung Konrad Cordatus, Nr. 2911 b (26. bis 29. Januar 1533) zitiert in B. A. VII, S. 27 f, hier nach G. Merz, Politik und Glaube im Handeln Luthers, Zwischen den Zeiten, München 1933; S. 224: „Ich habe im Aufruhr alle Bauern erschlagen; all ihr Blut ist auf meinem Hals, aber ich weise auf unsern Herrgott, der hat mir solches befohlen zu reden".

26. Vgl. besonders: O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II. Band, 1. Hälfte, Leipzig 1912; S. 157 ff; ebda. S. 174. — WA XLVI, 44 f.

27. WA XII, 267: „Weil wir aber auf Erden sind, müssen wir in der Hoffnung leben . . . Drum steht es noch in der Hoffnung, ist ein wenig beiseit getan, daß wir es nicht mit Augen sehen könnten". Vgl. Luthers Römerbriefvorlesung nach der Überstzung von E. Ellwein, Die Übertragung des Römerbriefes 1515/16, München 1927; S. 305: Die Hoffnung, in der Rechtfertigung geschenkt, „versetzt den Hoffenden in das Erhoffte, aber das Erhoffte tritt nicht in Erscheinung. Und so versetzt es ihn in das Unbekannte und Verborgene".

28. Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche (Parteien); S. 340. — 1. Thessalonicher 5, 2. — MA IV, 302: „Der Teufel fühlet vielleicht den jüngsten Tag, darum denkt er die Grundsuppe zu rühren und alle höllische Macht auf einmal zu beweisen. Haec sunt tempora, meine ich. Nun Gott lebt und regiert noch". und WA XVIII, 360: „Wir wissen nicht, ob er vielleicht zum Vorlauft des Jüngsten Tags, welcher nicht ferne sein will . . ."

29. Jordan a.a.O. S. 96: „Gewiß ist für ihn diese Scheidung keine ewig bleibende; sie gilt nur für die irdische Gegenwart; in der himmlischen Zukunft brauchen wir den Staat nicht mehr." Ebda. Anm. 22: „Bis der Herr zum Gericht kommt und alle Welt und Herrschaft aufheben wird, soll man weltliche Obrigkeit und Herrschaft in Ehren halten und ihr gehorsam sein als einem Stand von Gott verordnet."

30. Besonders Joh. 18, 36; 19, 11; Römer 13, 1 ff; 1. Tim. 2, 1 ff; 1. Petr. 2, 13 ff. — P. Althaus, Evangelium und Leben, Gütersloh 1927; S. 146: „Niemand wird den Reformator im Bauernkriege verstehen und bejahen, dem seine Deutung des Evangeliums innerlich fremd geblieben ist." U. v. a.

31. WA VI, 250: „Aus diesem Gebot lehren wir, daß nach den hohen Werken der ersten drei Gebote keine besseren Werke sein, denn Gehorsam und Dienst aller der, die uns zur Oberkeit gesetzt wird." „Denn der Sünden Unterschied, welche größer sei denn die andere, könnten wir nicht besser erkennen, denn aus der Ordnung der Gebote Gottes." — Wenn daher de Quervain a.a.O. S. 60 meint, der Schlüssel zum Verständnis der evangelischen Einordnung liege „in der Botschaft vom Fleisch gewordenen Wort", so trifft er damit selbstverständlich den letzten Grund a l l e r Aussagen Luthers, nicht aber den konkreten Ansatzpunkt für seine Anschauung von der Obrigkeit.

II. K a p i t e l:

1. Phil. 3. II, 2; S. 131, 135, 137, 140, 142. — Vergl. dazu Christl. Staat S. 7: „Der Staat ist eine Offenbarung des sittlichen Geistes der Nation und einigt hinwieder die Nation zu einem Reich der Sitte."

2. Das monarchische Prinzip; S. 12, verlangt Stahl, daß „der Fürst tatsächlich . . . die positiv gestaltende Macht im Staate bleibe". Ebda. S. 18, daß „der Fürst Recht und Macht habe, selbst zu regieren".
3. Parteien; S. 206 u. 301. — Die Deutsche Reichsverfassung nach den Beschlüssen der . . . (Reichsverfassung); S. 9. — Vergl. die Aktenstücke über das Bündnis vom 26. Mai und der Antrag Camphausen, Berlin 1849.
4. U. a. erwähnt Prot. S. 34.
5. Über Ehre als Triebfeder der neuern Monarchie; S. 233. Gerade angesichts dieser und mehrerer anderer ähnlich scharfer Sätze escheint es sehr fraglich, ob Masur a.a.O. S. 73 Recht hat, wenn er meint, Stahl komme in dieser Arbeit letzten Endes im Ergebnis doch zur Unentschiedenheit. Daß er vielleicht für sich selbst und seine eigene Haltung nach wie vor unentschieden gewesen sein mag, kann dennoch durchaus richtig sein.
6. Christl. Staat; S. 62 u. Reichsverfassung; S. 12: „Die Revolution schlägt man nicht . . . durch die bloße Gewalt der Waffen nieder, sondern nur durch gleichzeitige Herstellung eines gesunden Rechtszustandes."
7. Siehe Einleitung Anm. 1. — Phil. 3. II, 2; S. 236, 238 u. 240/241.
8. Ebda. S. 3, 4 u. 1 ff.
9. Kaufmann a.a.O. S. 86: „Der Staat bildet also eine ‚Mittelstufe zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche Gottes'." Phil. a.a.O. S. 132.
10. Parteien; S. 26. — Vergl. Prot. S. 35: „Reciprocität des Bewußtseins zwischen König und Volk, gemeinsam einer Pflicht und einem höheren Berufe zu dienen." Nach Stahl hat diese „Reciprocität" im preußischen Staatswesen Gestalt gewonnen und nur sie hat dies zu seinen großen Leistungen befähigt. — Ebda. S. 50.
11. Phil. 3. II, 2; S. 5. — Was Stahl mit christlicher Weltanschauung meint — wir werden es noch genauer ausführen — ist der ganze Inhalt der christlichen Offenbarung; vergl. Reden . . . 1850; S. 31: „ . . . also nicht das, was man jetzt wohl Christentum nennt, die gute Moral, die Ehrfurcht vor der Gottheit, die Liebe des Feindes, sondern der alte, bestimmte, positive, christliche Offenbarungsglaube".
12. Phil. 3. II, 2; S. 9 f.
13. Ebda. S. 176: „Wenn der Staat zunächst als ein sittliches Reich der menschlichen Gemeinschaft sich darstellt, so ist er doch, tiefer betrachtet, zugleich eine göttliche Institution."
14. Ebda. S. 177. — Vergl. Anm. 4.
15. Ebda. S. 182. — Christl. Staat; S. 8 u. 13. — Ebda. S. 6 nennt er den christlichen Staat „die große Institution, den nach meiner Überzeugung heiligsten Besitz der Nation". Ebda. S. 68: „Es gibt nur einen Einwand gegen den christlichen Staat, das ist die Leugnung des Christentums."
16. Ebda. S. 58 u. 27. — Ebda. S. 28: „Er hat als Staat seine Stellung nicht auf den Bekenntnisschriften, auf der dogmatischen Durchbildung der Kirche, wohl aber auf dem biblischen Christentum, auf dem positiven Offenbarungsglauben." Es ist unerfindlich, wie Stahl, der doch das Bekenntnis und die Dogmen immer wieder als Panier im Kampf erhebt, hier so scheiden kann.
17. Reden, 1850; S. 30.
18. Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten (Kirchenverfassung); S. 72. — Christl. Staat; S. 25.
19. Ebda. S. 8. — Phil. 3. II, 2; 180. — Solche Aufgabe kann der Staat natürlich nur in einem System haben, das die Rechtfertigung ganz im Sinne eines Verfügens, des Besitzes sieht und dann — wie Kögel a.a.O. S. 582 ganz richtig interpretiert — „einen vom Geiste des Christentums wiedergeborenen Staat" in sich schließt.

20. Phil. 3. II, 2; S. 12 ff.
21. Jordann a.a.O. S. 133: „Wenn nun Luther das ganze staatliche Wesen ansieht, sieht er doch nicht nur Obrigkeiten und Untertanen, sondern ein ganzes großes System abgestufter, differenzierter, gottgewollter Gewalten." Luther führt dieses Schema von Ober- und Unterperson, Kind—Eltern, Knecht—Dienstherr durch vom Bauer über Bürger, Edelmann, Herr, Graf bis zum Fürsten. Jeder hat Gewalt und Macht im Bereiche des ihm von seiner Oberperson gegebenen Amtes. Vergl. WA XIX, 643.
22. Vergl. Kap. I, Anm. 31. — WA XXX 1, 153: „daß wir sie ehren und groß achten für den teuersten Schatz und köstlichste Kleinod auf Erden." — Ebda. LI, 133: „Sed bleib sud fide, quae ist Oberherr super omnia dona, quae habemus." — WA XVIII. 358.
23. F. Lau, „Äußerliche Ordnung" und „Weltlich Ding" in Luthers Theologie, Göttingen 1933; S. 22. — WA XLIV, 218: Die Obrigkeit ist „Dei ordinationem in creatione". — Ebda. XLIII, 514.
24. WA XLV, 613: „Ein jeglicher Mensch in seinem Stand und Beruf also kann sagen: Da hab ich Gottes Wort, daß ich durch Christum habe einen gnädigen Gott." Vgl. auch ebda. XXX 1, 153.
25. Gutachten von 1530 bei K. Müller, Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser, München 1915, Anhang; S. 93 abgedruckt. Vergl. WA XVIII, 358, oben bei Anm. 22 zitiert. — Apologie Confessionis, Art. XVI, 55; „Nec fert evangelium novas leges in statu civile, sed praecipit, ut praesentibus legibus obtemperemus sive ab ethnicis sive ab aliis conditae sint, et hac obedientia caritatem iubet exercere." — WA XXVII, 418. — Ebda. XXXII, 440. — Ebda.: „Also hat ein jeglicher Mensch auf Erden zwei Personen: eine für sich selbst, an niemand verbunden denn an Gott allein; danach ein weltliche, damit er an ander Leut gebunden ist."
26. WA XVIII, 389. — Ebda. 391. Vergl. die in Anm. 25 zitierte Stelle der Apologie „caritatem iubet exercere". WA LI, 352: Die exceptio macht sich notwendig „um der unzähligen Zufälle willen". Ebda. XI, 280: „Darum soll man geschriebene Rechte unter der Vernunft halten (d. h. nicht starr benutzen), daraus sie doch gequollen sind . . . und nicht . . . die Vernunft mit Buchstaben gefangen führen."
27. WA XXIII, 514. — Vergl. u. a. An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung 1520; An die Ratsherren aller Städte deutsches Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen 1524.
28. WA XI, 252. — Jordan a.a.O. S. 104. — WA LII, 158. — WA XVIII, 389.
29. Vergl. WA VI, 250 ff, wo Luther die Eltern, den Dienstherrn und den Fürsten unter die rechnet, „die uns zur Oberkeit gesetzt sein".

III. Kapitel:

1. Phil. 3. II, 2; S. 21 ff.
2. Ebda. S. 42 ff.
3. Ebda. S. 45 ff. — Über Ehre als Triebfeder . . . S. 231.
4. Phil. a.a.O. S. 49, ebda. S. 82 f. — Ebendiese, hier als „öffentliche Stände" bezeichneten, „Fürsten. Dann der Adel. Dann die Armee, . . . Dann die kirchlich gesinnte Geistlichkeit", sind denn auch vor allem „natürliche Träger der Partei der Legitimität", die sich die Erhaltung dieses Zustands u. a. zum Ziel setzt; Parteien; S. 297.
5. Phil. 3. II, 2; S. 161. — ebda. 165.
6. Ebda. 167 u. 169. Gerade diese beiden Momente, allerdings von Stahl nur sehr wenig betont, werden in der gesamten Literatur über Stahl bei weitem nicht ihrer Bedeutung gemäß mitbehandelt.
7. Phil. a.a.O. S. 169 f. Vergl. Kap. II, Anm. 1.

8. Prot. S. 11/12. ebda. 15/16.
9. Reichsverfassung; S. 9 f. — Das Stahlsche „konstitutionelle Prinzip" in seiner Ergänzung durch das „Prinzip der Legitimität" ist der gerade Gegensatz zum „Konstitutionalismus". Dieser „gründet die konstitutionelle Monarchie — bewußt oder unbewußt, in voller oder gebrochener Durchführung — auf die Volkssouveränität, ich gründe sie auf das göttliche Recht. Ein drittes gibt es nicht." Reden 1850; S. 6. ebda. S. 7: „Die Lehre von der konstitutionellen Monarchie entspricht den obersten sittlichen Prinzipien, daß die Obrigkeit von Gott ist und die Menschen untertan einer Obrigkeit, nicht Herren ihrer Obrigkeit sein sollen, und daß das ineinanderschließende Ganze der menschlichen Berufsstellung ein Höheres ist." — Salzer a.a.O. S. 447: „Ich erkenne konstitutionelle Staatsformen für höher als alleinige Fürstengewalt." — Hier wird deutlich, was von Martin a.a.O. S. 378 sagt: „Wenn Stahl ein Mann der Kompromisse war, so war er es aus Grundsatz."
10. Phil. 3. II, 2; S. 228. Prot. S. 31 f.
11. WA VI, 407/408. — Prot. S. 31. — Ebenso findet sich in einigen Fällen bei Luther Stand im Sinne von Amt, namentlich in späteren Schriften. Dann ist dies aber als „göttlich Ordnung und Stand" von einem weltlichen Amt gesagt, wobei durch die Zusammenstellung dieser beiden Begriffe wiederum das „vor Gott' ausgedrückt ist. Das wird noch bestärkt dadurch, daß Luther hier nicht von einem einzelnen Amt, sondern von einer ganzen Gruppe spricht. Die Zusammenstellung soll etwa dasselbe bedeuten wie „hat Gottes Wort", d. h. hat die Verheißung Gottes. WA XV, 44. — Ebda. XXI, 346 wird dies nochmals ganz deutlich, weil hier Luther im Zusammenhang mit „Stand" von dem „Leben und Wesen" spricht, in dem man ist, das kann doch nur heißen „vor Gott"
12. Vergl. K. Holl, Luther, Tübingen 1921; S. 304, wonach Luther „die politische Gemeinde als Rahmen für die kirchliche" annahm. Die gleiche Grundhaltung scheint ihn m. E. auch in seiner viel umstrittenen Stellung zu der späteren Bildung der Landeskirchen zu bestimmen.
13. WA VI, 407/408.
14. Vergl. WA XIX, 643.
15. WA VI, 434: „Es gebührt nicht dem Papst sich zu erheben über weltliche Gewalt, denn allein in geistlichen Amten, als da sind Predigen und Absolvieren, in anderen Stücken soll er drunter sein."
16. WA XXI, 346: „ . . . so hat dich Gott nicht von den Leuten, sondern unter die Leute geworfen, denn es ist ein jeder Mensch um des andern willen geschaffen und geboren."
17. WA VIII, 680: „Er omnes". ebda. XVIII, 331: „Kurzum beide, Tyrannen und Rotten ist Gott feind." — ebda. XXX 3, 290. ebda. XVIII, 292: „Denn wo dieser Aufruhr sollt fortdringen und überhand nehmen, würden beide Reich untergehen (und) . . . eine ewige Verstörung ganzes Deutschen Landes folgen würde . . ."
18. Vergl. Kap. I. Anm. 23.

IV. Kapitel:

1. Die Revolution und die konstitutionelle Monarchie S. 18/19. Was ist die Revolution? (Revolution) S. 15.
2. Phil. 3. II, 2; S. 171, 175. — Über Ehre als Triebfeder . . . S. 232.
3. Phil. 3. II, 2; S. 138/139.
4. Revolution; S. 11: „Der Ursprung der Revolution ist in jener Denkart, welche man jetzt durch den Ausdruck Rationalismus bezeichnet. Der Rationalismus ist dieselbe Erscheinung auf dem innerlichen religiösen Gebiete, welche die Revolution auf dem äußerlichen politischen Gebiete ist."
5. Ebda. S. 12. — D. Rev. u. d. konst. Mon. S. 2.

6. Revolution; S. 8/9, 12 u. 4.
7. Ebda. S. 5. Zu dem letzten Punkt ist aber doch zur gerechten Beurteilung Stahls ein Satz aus seinen Briefen wichtig. Salzer a.a.O. S. 547: „Ich erkenne wie Du das deutsche Vaterland für etwas noch Höheres als das Preußentum und das Bayerntum."
8. Phil. 3. II, 2; S. 541 ff.
9. Prot. S. 11. — Revolution; S. 11.
10. Ebda. S. 18, 10, 15. — Reden 1850; S. 32: „Die Revolution in Europa schließt nur das Christentum und der christliche Staat und die christliche Schule. (Bravo rechts!)"
11. Revolution; S. 3. ebda. S. 7: „Das zweischneidige Schwert des Wortes Gottes, selbst aus dem schwächsten Munde, wird auch durch den Felsenpanzer der Revolution durchdringen." — Prot. S. 2: „ . . . daß ich die Revolution bekämpfe nicht obwohl, sondern weil ich ein evangelischer Christ bin." Stahl hat sogar Luthers Stellungnahme in dem Kampf der evang. Fürsten mit dem Kaiser verkannt von diesem systematisch-prinzipiellen, starren Standpunkt aus. Vergl. Anm. 27.
12. Phil. 3. II, 2; S. 541 u. 544.
13. Ebda. S. 548 f.
14. Prot. S. 19. — Phil. 3. II, 2; S. 548.
15. WA VI, 250. ebda. XXX 1, 153.
16. Ebda. 147. — Vergl. Kap. II, Anm. 24. — Lau a.a.O. S. 22.
17. WA IV, 147: Zu Psalm 101, 3: „Et ita est faciem eius per fidem agnoscere, in quo omnia bona sunt."
18. Betcke a.a.O. S. 78: Luther hat sich „eigentlich nur vom seelsorgerlichen Standpunkt aus zu den Fragen des Staatslebens geäußert." Jordan a.a.O.; S. 56: „Es redet hier nicht der Volkswirt, sondern der Seelsorger und alles was er über den Staat und das Verhältnis des Christen im Staate sagt, (sagt er) vom Gesichtspunkte des Seelsorgers." — Bezeichnend ist auch dafür Form und Haltung der Schriften und Briefe Luthers; vergl. z. B. WA XVIII, 292: „Mein Unterricht freundlicher und christlicher Meinung nach brüderlicher Liebe Pflicht." — Zu Luthers Sorge um das Seelenheil der Beteiligten u. a. ebda. 373: „Aber weil sie in öffentlichem Ungehorsam, Untreue, Meineid und Gotteslästerung bis ans Ende verharrt und verstockt, ist zu besorgen, sie sind ewiglich verloren."
19. WA VI, 250 u. 259. — Richter 15, 11. „Wie sie mir getan haben, so habe ich ihnen wieder getan." — WA XI, 261.
20. Pachali a.a.O. S. 386. — 1523 wollte dieser Prediger entweder selbst dem Evangelium mit Gewalt zum Sieg verhelfen oder er duldete wenigstens dahingehende Bestrebungen, vergl. Erlanger Lutherausgabe LIII, 223; hier nach Holl a.a.O. S. 304.
21. Vergl. Epistel oder Unterricht von den Heiligen an die Kirche zu Erfurt 1522; WA X 2, 167. — Es ist Luther schon verständlich, wenn man angesichts der Bedrückung „mit Pflegen und Kolben dreinzuschlagen" droht (WA VIII, 676 f.). ebda. 680: „Quod iustum est, iuste exequaris."
22. WA XVIII, 291 f. — ebda. 331: „Kurzum beide, Tyrannen und Rotten ist Gott feind" und ebda. VIII, 678: „Durch das Wort Christi" wird die Büberei „vor aller Welt bloß zu Schanden werden". — ebda. XVIII, 357.
23. Ebda. 359: „ . . . welche auch heidnische Oberkeit zu strafen Recht und Macht hat, ja dazu schuldig ist . . . denn darum trägt sie das Schwert und ist Gottes Dienerin." „Aber die Oberkeit, so christlich ist, . . . soll hier mit Furcht handeln." Hier macht Luther den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Obrigkeit deutlich; er zeigt sich nicht in Ausübung des Schwertamtes, sondern in der Haltung vor Gott! Ganz im Gegensatz dazu betont Stahl (Christl.

Staat; S. 34), daß es „ein Mißstand" ist, „daß die christliche Obrigkeit ihre christlichen Untertanen anweise, solchen . . den Untertanengehorsam . . . zu leisten, welche die ihr und jenen gemeinsame christliche Lebenswürdigung nicht teilen"!

24. WA XVII 1, 266. — ebda. XVIII, 390: „Wer nun diese zwei Reiche ineinander wollt mengen, . . . der würde Zorn in Gottes Reich setzen und Barmherzigkeit in der Welt Reich: Das wäre, eben den Teufel in den Himmel und Gott in die Hölle setzen." — Mit diesen schroffen Schriften Luthers ist eine gewisse Tragik verbunden: Kam schon die erste verspätet heraus, so erschien die schärfste von allen erst, als die Fürsten bereits Herren der Lage waren. So konnte man ihn auf der einen Seite nicht recht verstehen, während sich die andere Seite auf ihn bei dem grausamen Wüten gegen die Unterlegenen beruft. Nur ganz wenige erkennen wie Johann Brenz, daß er so schreiben mußte. vergl. H. Borcherdt in der MA IV; S. LXIX. — WA XVIII, 399: „So will ich auch hiermit die wütigen Tyrannen nicht gestärkt noch ihr Toben gelobt haben, denn ich höre, daß etliche meine Junkerlein über die Maß grausam fahren mit den armen Leuten."

25. WA XIX, 627. — ebda. 637: Gott hat „unzählige Weise zu töten. Wie bald hat er einen Tyrann erwürgt?"

26. Vergl. Müller a.a.O. S. 3 ff. — WA XI, 277: „Ist aber der Widerpart deinesgleichen oder geringer denn du oder fremde Obrigkeit, so sollst du ihm auf's erst Recht und Frieden anbieten . . . Will er dann nicht, so gedenke dein bestes und wehre dich mit Gewalt gegen Gewalt." — Vergl. Müller a.a.O. S. 74/75: „ . . . der Krieg des Kaisers gälte auch da in Wirklichkeit nicht dem Evangelium, sondern den Gütern der Evangelischen."

27. Vergl. WA Briefe V, 190 u. 209/210. Am 24. Dezember 1529 fällt das Stichwort „Notwehre"; da von Gottvertrauen zu reden und sich nicht zu wehren; ist Gotteslästerung! — vergl. Müller a.a.O. S. 93/94: „Denn daß wir bisher gelehret, stracks nicht widerzustehen der Obrigkeit, haben wir nicht gewußt, daß solches der Oberkeit Recht selbst geben, welchen wir doch allenthalben zu gehorchen fleißig gelehret haben." Von hier aus scheint mir auch Stahls Mißverständnis gegenüber dieser Haltung Luthers erledigt zu sein; er nimmt sehr wohl die Verantwortung auf sich! (Prot. S. 27, Anm.: „Da fügte sich Luther, ohne die Verantwortung auf sich zu nehmen.") Ob v. Martin a.a.O. S. 384 angesichts solcher „Wendung" und Möglichkeit bei Luther recht hat, wenn er sagt, dessen Standpunkt sei ein „rein statischer, im buchstäblichen Wortsinne ‚konservativer'," ist sehr fraglich!

28. Vergl. WA XXX 3, 300 ff, 317 ff. — ebda. 282. — Nach Müller a.a.O. S. 70 sagt Luther, der Kaiser sei „in diesem Falle nicht Kaiser, sondern Kriegsknecht und Räuber des Papstes". — BA IV, 405.

29. WA XXXII, 440.

30. Müller meint a.a.O. S. 45 ebenso wie Stahl (vergl. Anm. 27), Luther sei „das Opfer ihrer (der sächsischen Politiker) geschäftlichen Überlegenheit und seiner seelsorgerischen Ängstlichkeit geworden". Er beruft sich dabei auf einen Brief Melanchthons vom 15. 2. 1531, wonach (Müller S. 44) Brück Luther das Gutachten „nur mit Mühe abgerungen habe". Daß die Stellungnahme gegen den Kaiser für ihn persönlich schmerzlich war, scheint mir sicher. Aber Luther hat später (BA IV, 399 ff.) in anderer Sache ganz ähnlich geurteilt; was er bisher zurückhaltend aussprach, ist inzwischen seine feste Überzeugung geworden. Da Müller diesen Brief Luthers nicht benutzt, kommt er in diesem Fall zu einem schiefen Bild von dessen Grundhaltung.

31. WA XLII, 411. — ebda. XIX, 641: „Lese maiestatis divine, das ist ihr habt euch an göttlicher Majestät versündigt." — ebda. XVII 1, 266: Die Aufrüher wollen das Schwert „mißbrauchen anders, denn es Gott

eingesetzt und verordnet hat". — ebda. XVIII, 314: „ . . . mögt ihr tun und lassen, was euch Gott nicht wehret. Aber den christlichen Namen, den christlichen Namen sage ich, den laßt stehen."

32. Ebda. XXXVIII, 99. — ebda. 107, 106; 104: „Ich wollt aber wohl die rechten Aufrührer einem anzeigen . . . Da sind noch die Bücher und Predigt vorhanden, darin man gelehret hat, wie die weltlichen Stände fährlich und verdammt seien." — MA VI, 143: „Und zwar hat Gott sich in diesem Aufruhr wohl lassen merken, so wir sollten die Augen auftun." — WA XVII, 1, 266: „Ein Straßenräuber und Mörder greift nur ein Stück an, das Haupt nicht, bekennt auch die Obrigkeit und flieht sie."
33. Ebda. XXX 3, 283. — U. a. ebda. 281: „Gott kann aber wohl etwa einen Juda Machabeum erwecken, . . . der den Antiochum mit seinem Heer zerschmettere" und ebda. XIX, 641: „Drum soll sichs niemand unterwinden, er sei denn gewiß, daß er's von Gott oder seiner Dienerin, der Oberkeit Befehl habe." — Ganz in diesem Sinn wertet Luther Münzers Niederlage; ebda. XVIII, 362 ff.
34. vgl. Ebda. XXX 3, 283. — Ebda. LII, 757. — Lau a.a.O. S. 77: „Die grundsätzliche Beugung unter die Gewalt bleibt bestehen." — vergl. WA XI, 271 u. XXXVIII, 100. — vergl. Kap. III, Anm. 12. — vergl. Anm. 26. WA XXX 3, 282: „Wo es zum Krieg kommt, da Gott für sei, so will ich das Teil, so sich wider die mörderischen und blutgierigen Papisten zur Wehre setzt, nicht aufrührisch gescholten haben noch schelten lassen."
35. WA VIII, 683: „Jetzt wollt er (d. Teufel) gerne, daß ein leiblich Aufruhr würde, damit dieser geistlich Aufruhr zu Schanden und verhindert würde" — vergl. u. a. ebda. XVIII, 360 u. MA IV, 293. — vergl. WA XXX 1, 157.
36. Ebda. XVIII, 329 ff. — ebda. VI, 73.
37. Ein naturrechtliches System ist — wie im Katholizismus, so bei Stahl — nur möglich, wenn man in der Welt noch einen Restbestand des verlorenen Paradieses konstatiert; nach der Reformation ist die „Welt an sich" aber chaotisch und wird erst jeweils eine geordnete, indem Gott immer wieder Ordnung in ihr werden läßt.
38. WA XVIII, 535: „Und daß ja der Rat nicht Rat sei, sondern der Pöbel alles regiere." E. Wolf, Zur Sozialethik des Luthertums in: Kirche, Bekenntnis und Sozialethos, Genf 1934; S. 75/76: „Nach Luther kennt der Mensch hier überall zwar das Daß, aber das Wie die Konkretisierung . . . wirkt Gott in der Geschichte."

V. Kapitel:

1. Prot. S. 33. — Phil. 3. II, 2; S. 137.
2. Kirchenverfassung; S. 78. — Phil. ebda. und S. 11. — Kirchenverfassung; S. 79.
3. ebda. S. 72, IX, 129, 137/138.
4. Phil. 3. II, 2; S. 11. — Kirchenverfassung; S. 278.
5. Phil. ebda. — Wenn Stahl die Beziehung zwischen Staat und Kirche in Zwei Sendschreiben an die Unterzeichner der Erklärung . . .; S. 33 einmal so bestimmte: „Was für den Staat die Verfassung ist, das ist für die Kirche das Bekenntnis", so ist schwerlich eine Verbindung zwischen der Reformation und ihm zu sehen.
6. Kirchenverfassung; S. 48 und 53.
7. Der Katholik, 15. Jahrg. Speyer 1835; nach dem Urteil von Masur u. a. von dem berühmten kath. Theologen Möhler; vergl. VI. Kapitel. — Parteien; S. 393.
8. Prot. S. 83. — Parteien; S. 390 f.
9. Prot. S. 73: „Es kommt mir auch nicht in den Sinn, diese Tatsache für gut und erfreulich auszugeben." — Christl. Staat; S. 61: „Ins-

besondere für den Staat möchten das katholische Prinzip der Autorität und geschichtlichen Continuität und das protestantische der freien Entwicklung wohl beide ihr Recht behaupten, und es einer höheren Einigung derselben bedürfen."

10. Christl. Staat; S. 71: „ . . . der Staat, die Nation kann es so wenig als der Mensch." — ebda. S. 26. — ebda. S. 27: „Es gibt nichts natürlicheres, als daß die beiden großen Anstalten, die Gott über das Menschengeschlecht verordnet, . . . auch miteinander im Bande der wechselseitigen Anerkennung, Rücksicht und Förderung stehen." — Reden 1850; S. 28. — Parteien: S. 312: „Die Partei der Legitimität will den christlichen Staat, mit anderen Worten das Christentum als Staatsreligion."
11. Kirchenverfassung; S. 72. — Christl. Staat; S. 27. — vergl. ebda. S. 20.
12. Phil. 3. II, 2; S. 146. — Parteien; S. 97. — ebda.: „Das Ministerium, das zugleich einen Orthodoxen und einen Rationalisten . . . beruft . . . kann selbst keine Ansicht, viel weniger einen Glauben haben."
13. Christl. Staat; S. 29: „ . . . bezeugt also die ganze Ordnung und Gestalt des sozialen Lebens den christlichen Glauben; so ist das eine ungeheure Befestigung für den Glauben eines jeden Einzelnen." Ganz in diesem Sinne urteilen die katholischen Bischöfe Deutschlands in ihrem „Hirtenwort" vom 20. Aug. 1935. Die Konsequenzen aus Stahls System decken sich weithin mit den Lehren der katholischen Bischöfe!
14. WA XXX 1, 188 ff.
15. WA XXIV, 6: „Das sind nun zwei Reiche: weltlich, das mit dem Schwert regiert und äußerlich gesehen wird; das geistlich regiert allein mit der Gnade und Vergebung der Sünden und dasselbe Reich sieht man . . . allein mit dem Glauben." — Diese Scheidung ist — in Luthers antikatholischem Kampf — der einzige konkrete Ansatz für seine Staatsauffassung, die damit nichts „Neues", sondern nur die Wiederaufrichtung eines biblisch-neutestamentlichen Gedankens ist. vergl. Kap. I, Anm. 22. — Betcke a.a.O. S. 84. vergl. WA XXX 1, 153.
16. WA XXXII, 440.
17. WA XI, 271.
18. WA XXIII, 514. — ebda. XXII, 200: „Desgleichen siehe, wie er auch in die andere Tafel rumpelt und tobet wider seinen Nächsten."
19. WA XI, 252: „Darum muß man diese beiden Regiment mit Fleiß scheiden und beides bleiben lassen: Eins, das fromm macht, das andere, das äußerlich Friede schaffet und bösen Werken wehret, keins ist ohne das andere genug in der Welt." vergl. ebda. XXX 2, 554 f. — vergl. An den christlichen Adel . . . WA VI, besonders S. 467.
20. WA XXX 2, 554. — ebda. XVIII, 299.
21. WA VI, 434. — In „Des Knaben Wunderhorn": Halt dich Magdeburg! Die Krieger singen, obwohl sie um die Feindschaft des Kaisers gegen das Evangelium wissen („Christum tun sie verfolgen"): „Dem Kaiser wollen wir geben jetzt und zu aller Frist, was ihm gebühret eben, und nicht, was Gottes ist." — vergl. Anm. 15. — Phil. 3. II, 2; S. 550.

VI. Kapitel:

1. Kath. Widerlegungen; S. 48: „Auf welche Prachtgedanken die Katholiken noch alles geraten, um aus dem Protestantismus ein staatsverderbliches Prinzip herauszuklügeln."
2. Prot. S. 22. — Masur a.a.O. S. 232 ff. stellt die Frage nach Stahls berechtigter Berufung auf Luther ganz richtig. Indem er letzten Endes aber doch von Luther behauptet: „Der christliche Staat ist ihm ein Postulat. Der Staat ist nicht christlich, aber er soll verchristlicht werden", geht er an diesem Kernproblem vorüber und kommt zu einem falschen Ergebnis.

3. Prot. S. 9/10. ebda. S. 76.
4. Zwei Sendschreiben, S. 22. — Ganz richtig sieht Thilo a.a.O. S. 289, daß es sich dabei weniger um Gott als „principium essendi" handelt als vielmehr um ihn als „principium cognoscendi". — Ebenso erkennt Poppelbaum a.a.O. S. 61, daß Stahl in allen philosophischen Fragen „die christliche Offenbarungslehre als höchster Maßstab" dient.
5. Parteien; S. 343, 350 u. 354. — Richtig sagt de Quervain a.a.O. 126: „Der Lutheraner Stahl . . . übersieht die Tragweite der Lutherischen Christologie für das Geschichtsverständnis." Das hätte Stahl in seinem System beachten müssen, obgleich es fraglich ist, ob gerade die „Christologie" bei Luther für die Geschichtsauffassung eine so überragende Rolle spielt. — Zwei Sendschreiben; S. 22, 24 u. 33.
6. Parteien; S. 358. — Phil. 3. II, 1; S. 21: „ . . . daß sie (die christliche Offenbarung) die Erklärung aller Erscheinungen gibt, für welche die Philosophie außerdem keine Erklärung hat." — Christl. Staat; S. 8.
7. Vergl. Masur a.a.O. Vergl. Phil. 3. II, 2; S. 564: „Es kommt mir . . . nicht in den Sinn, ein Gesetz des göttlichen Weltgerichts feststellen zu wollen". mit ebda. II, 1; S. 21: „ . . . in der Weltgeschichte, die vor unserem natürlichen Auge sich verworren und zwecklos abspielt," läßt die christliche Offenbarung „uns Plan und Ziel erkennen . . . an der Ökonomie der Erlösung". — vergl. ebenfalls Phil 1. II, 2; S. 27: Des Staates „rechtliche Gewalt liegt . . . in dem Ansehen dessen, der ihn als seine Anstalt eingesetzt hat". mit ebda. 2. II, 2; S. 139: „Sein Ansehen beruht auf seiner bloßen Existenz als solcher."
8. Prot. S. 57, 45. —
9. Christl. Staat; S. 29. ebda. S. 61! — Prot. S. 95, 101.
10. Phil. 3. I; S. 79. — Prot. S. 2, 18. — Die Frage, warum Stahl nicht Katholik wurde, erklärt v. Martin a.a.O. S. 378 mit dessen auf Kompromisse eingestellter Natur, die „von Haus aus allen Extremen abhold" war. — Der Meinung von W. Srocka, Der Kirchenbegriff Fr. Julius Stahls, Erlangen 1927 S. 86, daß Stahl zum „Repräsentanten . . . eines biblischen Offnbarungsglaubens" geworden sei, kann ich mich nicht anschließen. G. Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, Tübingen 1928; S. 138, scheint mir da rechter zu sehen, wo er feststellt, daß Stahl „die Grenzlinien zum Katholizismus überschritten hat". Er stellt übrigens ebda. S. 141 Stahl grundsätzlich mit R. Rothe auf eine Ebene. — vergl. Kap. V, Anm. 13. — vergl. u. v. a. R. Seeberg, Die Lehre Luthers, Leipzig 1933, S. 340. vergl. ebenso Rückert a.a.O. „L. als Deutscher".
11. Der Katholik a.a.O. S. 100, 103.
12. Ebda. S. 91, 96, 90 u. 91.
13. Phil. 3. I; S. 83: „Es ist eine Versöhnung des protestantischen und katholischen Prinzips, soweit dieselbe möglich ist, die in den neuesten Richtungen protestantischer Wissenschaft deutlicher oder verhüllter sich kund tut." Es fiel Stahl garnicht auf, daß eine entsprechende Bewegung auf katholischer Seite fehlte und fehlen mußte! Der Katholik a.a.O. S. 104.
14. Vergl. Salzer a.a.O. S. 199 f. und Masur a.a.O. S. 42 ff.
15. Ebda. S. 274: „Der Mann aus jüdischem Blute bekennt sich mit all seinem Stolz zu deutschem Wesen und deutscher Art . . . gegen die ihrer eigenen Heimat verfremdeten Repräsentativen." Zu Stahls Bedeutung als Führer der Fraktion in Preußen vergl. Bismarck a.a.O. S. 151.
16. v. Armin a.a.O. S. XVIII: „Vertreter dieses Typus (des jüdisch-religiösen) ist Stahl Zeit seines Lebens geblieben."
17. Vergl. den allerdings vom Haß der liberalen Politik gegen die Konservativen geschriebenen Artikel in Unsere Zeit, S. 449.

Schluß:

1. E. Krieck, Nationalpolitische Erziehung, Leipzig 1932 S. 1 ff. — Hübner (a.a.O. S. 23: „Der Unterschied liegt . . . in der Hauptsache im Charakter der beiden Männer") sieht einen Teil ganz richtig, den rassischen. Aber hinzu kommt der völlig verfehlte Ansatz, der bei Stahl etwas Neues sein sollte, die Verbindung von Philosophie und Theologie, der Anfang der „Umkehr der Wissenschaft". Thilo urteilt a.a.O. S. 95 zwar unmäßig scharf, aber treffend: „Zu den vielen unglücklichen theologischen Spekulationen der neueren Zeit hat also Stahl nur ein neues Beispiel geliefert."
2. Wünsch, R. G. G. IV, Spalte 2006. Dort ist das Wort allerdings in anderem, nämlich dem parteipolitisch-bedauernden Sinne gemeint.
3. Z. B. Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik, S. 319. — Wolf a.a.O. S. 52 betont richtig, daß das Luthertum z. T. „die Gedanken Luthers in ihrer zeitgeschichtlich bedingten Gestalt zu einer für die Gegenwart hemmenden Sozialtheorie gemacht" hat. —
4. Vergl. Adolf Hitlers Aufruf zum 2. Jahrestag der Machtergreifung vom 30. 1. 1935.
5. Vergl. Merz a.a.O. S. 248 f. und WA XVIII, 300.
6. Merz a.a.O. S. 201 sieht den Grund für Luthers Ablehnung des Aufruhrs richtig, übersieht aber den entscheidenden Unterschied zwischen „Revolution" und „Aufruhr". Dasselbe gilt von Borcherdt a.a.O. S. LXXIV.
7. Jordan a.a.O. S. 61: „Die Geschichte selbst korrigiert durch Gottes Hand, aber der Christ soll sie nicht gewaltsam machen wollen."
8. Z. B. WA XIX, 639, 634.
9. Ebda. 627. — Nach Luther ist zwar der Staat ein Mittel im Kampf gegen die Früchte der menschlichen Sünde, er faßt aber nie, wie Masur a.a.S. 198 meint, den Staat „aus der gefallenen Natur der Menschen auf", sondern vielmehr aus der Gnade Gottes. Von da aus mußte Masur allerdings Stahls Staatsauffassung als „die genuin lutherische" bezeichnen. — Die Parallele für die Sündhaftigkeit des Menschen und des Staats sehe ich bei Stahl hier angelegt; Phil. 2. II, 2; S. 162: „Gesetz und Staatsgewalt verhalten sich demnach zueinander wie im einzelnen Menschen die Gesinnung (Charakter) und der Wille (Kraft des Entschlusses)."
10. Vergl. WA XXXVIII, 104 ff.

Verzeichnis der benutzten Literatur.

A. Allgemeines.

1. L. Cardauns: Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts; Diss. Bonn 1903.
2. G. Holstein: Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts; Tübingen 1928.
3. H. Pachali: Das Revolutionsproblem in der theologischen Ethik des deutschen Luthertums, Theol. Stud. u. Krit. 101; Gotha 1929.
4. A. de Quervain: Die theologischen Voraussetzungen der Politik; Berlin 1931.
5. E. Rosenstock: Europäische Revolutionen; Jena 1931.
6. E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen; Tübingen 1919.
7. E. Wolf: Zur Sozialethik des Luthertums in: Kirche, Bekenntnis und Sozialethos, herausg. von der Forschungsabt. d. ökum. Rates; Genf 1934.
8. G. Wünsch: Revolution und Christentum in: Rel. in Gesch. u. Ggwt. IV, 2. Aufl. Tübingen 1930.
9. ders.: Evangelische Wirtschaftsethik; Tübingen 1927.

B. Literatur zu Luther:

1. P. Althaus: Luthers Haltung im Bauernkriege 1925 in: P. Althaus, Evangelium und Leben; Gütersloh 1927.
2. W. Betcke: Luthers Sozialethik; Gütersloh 1934.
3. H. Borcherdt: Luthers Anschauungen vom Wesen der Obrigkeit in: Luthers Werke Münchner Ausgabe (MA) IV; München 1924.
4. ders.: Luther und der Bauernkrieg in: MA IV; München 1924.
5. E. Brandenburg: Martin Luthers Anschauung vom Staat und von der Gesellschaft, Schriften d. Ver. f. Ref.-Gesch. Nr. 70 Halle 1901.
6. K. Holl: Luther, Ges. Aufsätze I; Tübingen 1921.
7. H. Jordan: Luthers Staatsauffassung; München 1917.
8. F. Lau: „Äußerliche Ordnung" und „Weltlich Ding" in Luthers Theologie; Göttingen 1933.
9. G. Merz: Politik und Glaube im Handeln Luthers; München 1933.
10. K. Müller: Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser, Sitz.-Ber. d. Bayr. Ak., Phil.-hist. Klasse; München 1915.
11. Th. Pauls: Luthers Auffassung von Volk und Staat; Bonn 1925.
12. O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, II, 1; Leipzig 1912.
13. H. Rückert: Luther als Deutscher in: Deutsche Theologie; Stuttgart 1933.
14. H. v. Schubert: Revolution und Reformation im XVI. Jahrhundert; Tübingen 1927.
15. R. Seeberg: Die Lehre Luthers; Leipzig 1933.
16. C. Wippermann: Der Staatsbegriff bei Luther, Diss. Bonn 1929.

C. Literatur zu Stahl:

1. H. v. Arnim: Friedrich Julius Stahl. Die Philosophie des Rechts 1830—1837. Eine Auswahl nach der 5. Auflage (1870). Eingeleitet und herausgegeben von . . .; Tübingen 1926.
2. O. v. Bismarck: Gedanken und Erinnerungen; Berlin o. J. Verlag Knaur.

3. R. Hübner: Friedrich Julius Stahl und der Protestantismus; Diss Rostock 1928.
4. E. Kaufmann: Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips; Diss. Halle 1906.
5. Der Katholik, Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht von J. Stahl; 15. Jahrg. Speyer 1835.
6. R. Kögel: Artikel Stahl in: Real-Encyklopädie f. protest. Theologie u. Kirche; 14. 2. Aufl.; Leipzig 1884.
7. A. v. Martin: Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken in: Deutscher Staat und deutsche Parteien. Herausg. von P. Wentzcke; München und Berlin 1922.
8. G. Masur: Friedrich Julius Stahl, Geschichte seines Lebens I. Bd. Berlin 1930.
9. K. Poppelbaum: Die Weltanschauung Friedr. Jul. Stahls; Diss. Frankfurt/M. 1922.
10. E. Salzer: Stahl und Rotenhan. Briefe des ersten an den zweiten in: Histor. Vierteljahrschrift, XIV; Leipzig 1911.
11. H. Schmidt: Friedrich Julius Stahl und die deutsche Nationalstaatsidee; Breslau 1914.
12. W. Srocka: Der Kirchenbegriff Fr. Julius Stahls; Diss. Erlangen 1927.
13. Ch. A. Thilo: Die theologisierende Rechts- und Staatslehre; Leipzig 1861.
14. Unsere Zeit, Jahrbuch zum Konversationslexikon, 67. Heft, Artikel Friedrich Julius Stahl; Leipzig 1862.

Verzeichnis der benutzten Quellen.

A. Luther:

I. Weimarer Ausgabe (WA).
II. Bonner Ausgabe (BA), herausg. von O. Clemen.
III. Münchner Ausgabe (MA) Verl. G. Müller.

Daraus insbesondere:

1.	An den christlichen Adel deutscher Nation . . . 1520.	WA VI
2.	Von den guten Werken, 1520.	WA VI
3.	Epistel oder Unterricht von den Heiligen an die Kirche zu Erfurt, 1522.	WA X
4.	Eine treue Vermahnung zu allen Christen . . . 1522.	WA VIII
5.	Von weltlicher Obrigkeit, . . . 1523.	WA XI
6.	Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen . . . 1524.	WA XV
7.	Ermahnung zum Frieden . . . 1525.	WA XVIII
8.	Wider die mörderischen und räuberischen Rotten, 1525.	WA XVIII
9.	Verantwortung D. Martin Luthers . . . 1525.	WA XVII 1
10.	Sendbrief von dem harten Büchlein . . . 1525.	WA XVIII
11.	Briefe aus dem Jahre 1525.	MA IV
12.	Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526.	WA XIX
13.	Ratschlag, wie in der christlichen Gemeinde Aufruhr zu stillen wäre . . . 1526.	MA VI
14.	Der große Katechismus, 1529.	WA XXX 1
15.	Briefe aus dem Jahre 1529.	WA (Br.) V
16.	Warnung an seine lieben Deutschen, 1531.	WA XXX 3
17.	Leichenpredigt für Kurfürst Johann, 1532.	WA XXXVI
18.	Verantwortung des aufgelegten Aufruhrs . . . 1533.	WA XXXVIII
19.	An Kurfürst zu Sachsen und Landgraf zu Hessen, 1545.	BA IV

B. Stahl:

1. Über Ehre als Triebfeder der neueren Monarchie, ohne Namen in: F. Herbst, Ideale und Irrtümer des akademischen Lebens in unserer Zeit; Stuttgart 1823.
2. Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht I. Heidelberg 1830.
3. Dasselbe, II, 1. Abteilung; Heidelberg 1833.
4. Dasselbe, II, 2. Abteilung; Heidelberg 1837.
5. Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten; Erlangen 1840.
6. Das monarchische Prinzip, Eine staatsrechtlich-politische Abhandlung; Heidelberg 1845.
7. Die Philosophie des Rechts, 2. Aufl. II, 1. Abt.; Heidelberg 1845.
8. Zwei Sendschreiben an die Unterzeichner der Erklärung vom 15. bezw. 26. August 1845; Berlin 1845.
9. Die Philosophie des Rechts, 2. Aufl. II, 2. Abt.; Heidelberg 1846.
10. Die Fundamente einer christlichen Philosophie; Heidelberg 1846.
11. Die Philosophie des Rechts, 2. Aufl. I; Heidelberg 1847.
12. Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum; Berlin 1847.
13. Die deutsche Reichsverfassung nach den Beschlüssen der deutschen Nationalversammlung und nach dem Entwurf der drei königlichen Regierungen beleuchtet . . 2. unveränderter Abdr.; Berlin 1849.

14. Die Aktenstücke über das Bündnis vom 26. Mai . . (Rede); Berlin 1849.
15. Die Revolution und die konstitutionelle Monarchie, 2. Aufl.; Berlin 1849.
16. Reden (aus den Verhandlungen der preuß. 1. Kammer und des Volkshauses des deutschen Nationalparlaments); Berlin 1850.
17. Was ist die Revolution?; Berlin 1852.
18. Der Protestantismus als politisches Prinzip, 2. Aufl.; Berlin 1853.
19. Die katholischen Widerlegungen. Eine Begleitschrift . .; Berlin 1854.
20. Die Philosophie des Rechts, 3. Aufl. II, 1. Abt.; Heidelberg 1854.
21. Die Philosophie des Rechts, 3. Aufl. I und II, 2. Abt.; Heidelberg 1856.
22. Siebzehn parlamentarische Reden und drei Vorträge, nach letztwilliger Bestimmung geordnet und herausg.; Berlin 1862.
23. Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. 29 akademische Vorlesungen, 2. Aufl.; Berlin 1868.

Lebenslauf.

Am 12. Februar 1911 wurde ich als Sohn des Kassenbeamten Johann Lang in Wiesbaden geboren. Von 1917 bis Herbst 1925 besuchte ich die Städt. Mittelschule, von 1925 bis 1930 die Städt. Oberrealschule in Wiesbaden. Ostern 1930 bestand ich die Reifeprüfung und bezog nach abgelegter Aufnahmeprüfung die Pädagogische Akademie Frankfurt a. M. Im Sommer 1930 absolvierte ich ein mehrwöchentliches Praktikum in der einklassigen Landschule in Wiesbaden-Georgenborn. Aus gesundheitlichen Gründen mußte ich im Februar 1931 die Akademie verlassen und bezog im Sommer-Semester die Universität Marburg zum Studium der evangelischen Theologie. In den beiden ersten Semestern erledigte ich die Ergänzungsprüfungen in den drei alten Sprachen. Meine in Frankfurt begonnenen philosophischen Studien setzte ich weiter fort. Im Winter-Semester 1932/33 ging ich zur Universität Bonn, an der ich bis jetzt, im letzten Semester beurlaubt, verblieb. Im März 1935 legte ich die erste theologische Prüfung ab und war seitdem, von meinem Landesbischof, Herrn Lic. Dr. Dietrich, zu diesem Zwecke in Nassau-Hessen beurlaubt, Vikar am Evangelisch-kirchlichen Studentendienst in Bonn, dessen Leiter, Herrn Prof. D. Dr. Schmidt-Japing, während seiner Breslauer Lehrtätigkeit vertretend. Seit 1931 in der nat.-soz. Bewegung stehend, habe ich nebenbei seither das Hauptamt I für Wissenschaft in der Studentenschaft Bonn geleitet.

Zu großem Dank bin ich aus der Frankfurter Zeit Herrn Prof. Dr. E. Krieck, jetzt Heidelberg, verpflichtet, ganz besonders aber Herrn Prof. D. Dr. Schmidt-Japing, dem ich auch die Anregung zu dieser Arbeit verdanke, die aus seinem sozialethischen Seminar entstand.

Die mündliche Promotionsprüfung fand am 18. Nov. 1935 statt.